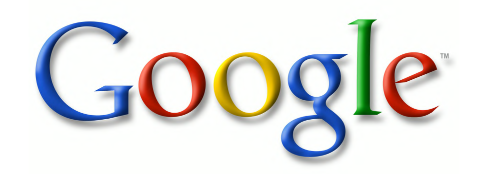
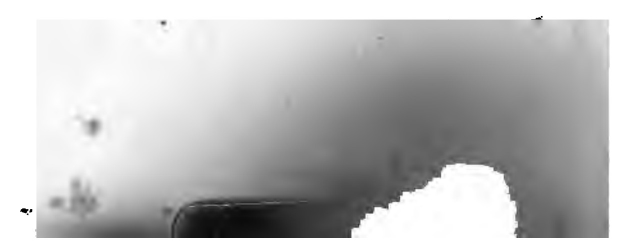
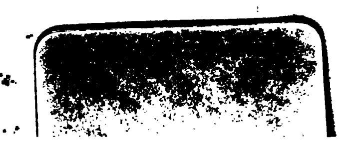





600099016V




600099016V



BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

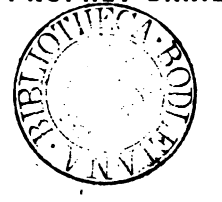
VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

DRITTER TEIL: PROPHETISCHE BÜCHER.

FÜNFTER BAND:

DER PROPHET DANIEL.



LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1869.

BIBLISCHER COMMENTAR

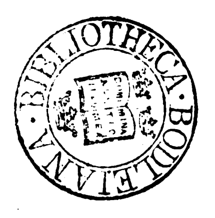
ÜBER

DEN PROPHETEN DANIEL

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.



LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1869.

EINLEITUNG

in das Buch Daniels.

---

§. 1. Die Person des Propheten.

Den Namen דָּנִיֵּאל oder דָּנִאֵל (Ez. 14, 14. 20. 28, 3), *Δανιήλ* d. i. Gott ist mein Richter, oder wenn das י *Jod compaginis* ist: richtend ist Gott, Gott wird richten, nicht aber: Richter Gottes, führen im A. T. ein Sohn Davids von der Abigail 1 Chr. 3, 1, ein Levit zu Esra's Zeiten Esr. 8, 2. Neh. 10, 7, und der Prophet, dessen Lebenschicksale und Weissagungen den Inhalt des Buches Daniels bilden. Darin wird über sein Leben Folgendes berichtet: Nach c. 1 wurde Daniel mit andern Jünglingen von königlichem Geblüte und aus den vornehmsten Geschlechtern Israels bei der ersten Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar unter der Regierung Jojakims nach Babel abgeführt und dort unter dem chaldäischen Namen Beltsazar drei Jahre lang in chaldäischer Wissenschaft und Weisheit für den königlichen Hofdienst ausgebildet (v. 1—5). Ob Daniel von königlichem Geblüte war oder nur einem der vornehmsten Geschlechter Israels angehörte, läßt sich nicht ausmachen, weil sichere Nachrichten über seine Herkunft fehlen. Die Angabe bei Joseph. (Ant. X, 10, 1), daß er *ἐκ τοῦ Σεδεκίου γένους* gewesen, ist wol nur aus Dan. 1, 3 erschlossen, und nicht viel besser verbürgt, als die Sagen bei *Epiphan. adv. haeres.* 55, 3, daß sein Vater *Σαβαάν* geheißen habe, und bei *Pseudepiph. de vit. proph.* c. 10. von seiner Geburt im obern Betheboron unweit Jerusalem. Während dieser Lehrzeit enthielten sich Daniel und seine gleichgesinten Freunde Chananja, Misael und Asarja, welche die chaldäischen Namen Sadrach, Mesach und Abednego erhalten hatten, aus Scheu vor Verunreinigung durch Götzendienst mit Bewilligung ihrer Vorgesezten der von der königlichen Tafel ihnen zugewiesenen Speisen und Getränke, und genossen nur Gemüse und Wasser. Dieses treue Festhalten am väterlichen Glauben segnete Gott so, daß sie nicht nur leiblich besser gediehen als die andern Jünglinge, welche von der königlichen Speise aßen, sondern auch in der chaldäischen Weisheit und Literatur solche Fortschritte machten, daß sie nach Beendigung der Lehrjahre bei der Prüfung ihrer Kentnisse vor dem Könige alle chaldäischen Weisen im ganzen Königreiche weit übertrafen (v. 6—20). Als hierauf Nebucadnezar im zweiten Jahre seines Königtums über einen bedeutsamen Traum, den er geträumt hatte, im Geiste beunruhigt, alle Zeichendeuter und Chaldäer Babylons rufen ließ, damit sie

ihm den Traum ansagten und deuteten, und diese ihr Unvermögen das Verlangen des Königs zu erfüllen bekennen mußten, wurde dem Daniel auf sein Gebet von Gott der Traum des Königs mit seiner Bedeutung offenbart, daß er die Sache dem Könige kundtun konte. Als dies geschehen, gab Nebucadnezar dem Gotte der Juden als dem Gotte der Götter und dem Offenbarer verborgener Dinge die Ehre und erhob Daniel zum Statthalter der Landschaft Babylonien und zum Obervorsteher aller Weisen Babels, sezte dann aber auf Daniels Bitte seine drei Freunde zu Verwaltern der Landschaft ein, so daß Daniel am Hofe des Königs blieb (c. 2). Diese Stellung behielt Daniel während der ganzen Regierung Nebucadnezars und hat in derselben später noch einen inhaltschweren, auf das eigene Schicksal des Königs bezüglichen Traum gedeutet (c. 4). Nach dem Tode Nebucadnezars scheint er beim Regierungswechsel diese hohe Stelle verloren zu haben. Als aber der König Belsazar bei einem schwelgerischen Mahle durch einen an die Wand schreibenden Finger einer Menschenhand erschreckt die Chaldäer und Zeichendeuter herbeirufen ließ und keiner von ihnen die geheimnisvolle Schrift zu lesen und zu deuten vermochte, ließ die Königin-Mutter den Daniel rufen, und Daniel las und deutete die Schrift dem Könige und wurde dafür vom Könige zum dritten Fürsten im Reiche d. i. zu einem der drei Oberstatthalter des Reiches erhoben (c. 5). Dieses Amt bekleidete er noch unter dem Mederkönige Darius, unter dem die übrigen Reichsfürsten und königlichen Satrapen ihn zu stürzen suchten, aber Gott der Herr ihn durch seinen Engel vor den Rachen der Löwen wunderbar geschützt hat (c. 6), und auch noch unter der Regierung des Persers Cyrus (6, 29).

Während dieser zweiten Hälfte seines Lebens wurde Daniel von Gott hoher Offenbarungen über die Entwickelung der Weltmacht in ihren verschiedenen Phasen, über den Kampf derselben gegen das Reich Gottes und über den Sieg desselben über alle feindlichen Mächte bis zu seiner Vollendung am Ende der Tage gewürdigt, die in c. 7—12 seines Buches niedergelegt sind. Die lezte dieser Offenbarungen ward ihm im dritten Jahre des Cyrus zuteil (10, 1) d. i. zwei Jahre nachdem Cyrus durch sein Edict (Esr. 1, 1 ff.) den Juden die Rükkehr in ihr Vaterland gestattet und den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem befohlen hatte. Daraus ersehen wir, daß Daniel den Anfang der Erlösung seines Volkes aus dem Exile noch erlebt hat, aber mit den unter Serubabel und Josua Heimkehrenden nicht in sein Vaterland zurückgekehrt, sondern in Babylonien geblieben ist und dort sein Leben beschlossen hat, vermutlich nicht lange nach der lezten ihm zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung, die mit dem Befehle schloß, das Buch seiner Weissagungen zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes, und mit der trostreichen Mahnung, seinem Ende ruhig entgegen zu gehen und der Auferstehung der Todten am Ende der Tage zu harren (12, 4. 13). — Wenn nun Daniel auch in jugendlichem Alter, etwa als Jüngling (יֶלֶד 1, 4. 10) von 15 bis 18 Jahren nach Chaldäa weggeführt worden, und bald nach der lezten Offenbarung im dritten Jahre des Cyrus (10, 1) im Glauben an die göttliche Verheißung entschlafen ist, so hat er doch ein Alter von mindestens 90 Jahren (18 + 72) erreicht.

Die Aussagen unsers Buches über seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit wie über seine wunderbare Begabung mit Weisheit, verborgene Dinge zu offenbaren, erhalten eine gewichtige Bestätigung durch zwei Aussprüche seines Zeitgenossen Ezechiel, welcher c. 14, 14 u. 20 Daniel neben Noah und Hiob als Muster gottgefälliger Lebensgerechtigkeit erwähnt, und in c. 28, 3 seine Weisheit über die Weisheit des Fürsten von Tyrus stelt. Bedenken wir, daß Ezechiel jenes erste Wort 14, das andere 18 Jahre nach Daniels Wegführung nach Babel, und 11 respective 15 Jahre nach seiner Erhebung zum Obervorsteher der chaldäischen Weisen aussprach, so kann es gar nicht auffällig erscheinen, den Ruf von seiner Gerechtigkeit und seiner wunderbaren Weisheit unter den jüdischen Exulanten so verbreitet zu finden, daß Ezechiel auf ihn als ein leuchtendes Vorbild in diesen Tugenden hinweisen konte. Als nun in der Folge Gott ihm unter Belsazar von Neuem Gelegenheit gab, durch Lesung und Deutung der geheimnisvollen Schrift an der Wand seine übernatürliche Sehergabe zu erweisen, und er dafür vom Könige zu einem der höchsten Staatsämter im Reiche befördert wurde, als ferner unter dem medischen Könige Darius die Anschläge der Feinde wider sein Leben durch die wunderbare Errettung aus den Rachen der Löwen vereitelt wurden und er nicht nur in dem ihm verliehenen hohen Staatsamte bis im Greisenalter blieb, sondern auch von Gott Offenbarungen über die Entwickelung der Weltreiche und des Gottesreiches empfing, die an Bestimtheit alle Weissagungen der Propheten übertrafen, da konte es nicht ausbleiben, daß ein an Wundern der göttlichen Macht und Gnade so reiches Leben nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf sich zog, sondern auch nach seinem Tode zum Gegenstande verherrlichender Sagen wurde, wie wir sie schon in den apokryphischen Zusätzen zu seinem Buche in der Alexandrinischen Uebersetzung finden und in der späteren jüdischen Haggada, bei den Kirchenvätern und selbst bei muhammedanischen Schriftstellern noch weiter ausgesponnen sehen. Vgl. darüber *Herbelot biblioth. orient. s. v. Daniel* u. *Delitzsch, de Habacuci proph. vita atque aetate. Lps. 1842. p. 24 sqq.*

Ueber Daniels Lebensende und Begräbnis ist nichts Gewisses bekant. Die jüdische Sage von seiner Rükkehr ins Vaterland (vgl. *Carpzov, introd. III p. 239 sq.*) hat eben so wenig historischen Wert als die, daß er in Babylon gestorben und in der königlichen Gruft beigesezt worden sei (*Ps. Epiph.*) oder daß sein Grab in Susa erhalten sei (*Abulph.* u. *Benj. v. Tudela*).

In schneidendem Gegensatze zu der in diesen verherrlichenden Sagen sich aussprechenden Verehrung für unsern Propheten hat sich die naturalistische Kritik der Neuzeit von ihrer Antipathie gegen die Wunder der biblischen Offenbarung zu der Behauptung fortreißen lassen, daß der Prophet Daniel gar nicht existirt habe, sondern sein Leben und Wirken, wie es in unserm Buche beschrieben, von einem Juden der Makkabäerzeit erdichtet sei, der seinem Machwerke den Namen Daniels nach einem spurlos verschollenen Helden der mythischen Vorzeit (*Bleek*, *v. Lengerke*, *Hitzig*) oder des assyrischen Exils (*Ewald*) beigelegt habe.

§. 2. Die Stellung Daniels in der Geschichte des Reiches Gottes.

Daniel lebte und wirkte also im babylonischen Exile wie Ezechiel, aber nicht inmitten seines nach Babel abgeführten Volkes, sondern am Hofe und im Staatsdienste der Weltherscher. Um sein Wirken in dieser Stellung für das Reich Gottes zu begreifen, müssen wir uns zuvörderst die Bedeutung klar zu machen suchen, welche das babylonische Exil nicht nur für das Volk Israel sondern auch für die Heidenvölker in Bezug auf die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses zur Beseligung des menschlichen Geschlechtes hatte.

Fassen wir zuerst die Bedeutung ins Auge, welche das Exil für Israel, das Volk Gottes im A. Bunde hatte, so wurde durch die Zerstörung des Reiches Juda und die Wegführung der Judäer in die babylonische Gefangenschaft nicht blos die Selbständigkeit des Bundesvolks, sondern auch der Bestand seiner Reichsverfassung, der am Sinai gegründeten Gestalt des Gottesreiches aufgehoben, und zwar nicht blos zeitweilig, sondern für immer, denn in seiner Integrität wurde es nicht wiederhergestelt. Zwar hatte Gott der Herr bei der Gründung des alten Bundes durch Anordnung der Beschneidung als Bundeszeichen für das erwählte Geschlecht dem Erzvater Abraham die Verheißung erteilt, seinen Bund mit ihm und seinem Samen als einen ewigen Bund aufzurichten, daß er ihnen Gott sein und ihnen das Land Canaan zum ewigen Besiztume geben wolle (Gen. 17, 18. 19). Demgemäß werden bei Aufrichtung dieses Bundes mit den Stämmen Israels durch Mose die Fundamentalordnungen der Bundesverfassung als ewige Satzungen (חֻקַּת עוֹלָם oder חֹק) bezeichnet; so die Verordnungen über die Feier des Pascha Ex. 12, 14. 17. 24, des Versöhnungstages Lev. 16, 29. 31. 34 und der übrigen Feste Lev. 23, 14. 21. 31. 41, die wichtigsten Bestimmungen über die Opfer Lev. 3, 17. 7, 34. 36. 10, 15. Num. 15, 15. 18, 8. 11. 19 und über die Pflichten und Rechte der Priester Ex. 27, 21. 28, 43. 29, 28. 30, 21 u. a. mehr. Auch hat Gott seine Verheißung erfült; er hat die Stämme Israels nicht nur durch Wundertaten seiner Allmacht aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und in den Besitz des Landes Canaan gesezt, sondern sie darinnen auch gegen ihre Feinde geschüzt und ihnen in der Folgezeit einen König in David gegeben, welcher nach seinem Willen sein Volk regierte, alle Feinde Israels siegreich überwand und Israel mächtig und glücklich machte. Er hat ferner diesem Könige, seinem Knechte David, als derselbe nach Besiegung aller Feinde ringsum dem Herrn ein festes Haus zur Wohnung seines Namens erbauen wolte, die große Verheißung gegeben: „Wenn deine Tage voll sind und du bei deinen Vätern liegest, werde ich deinen Samen nach dir erheben und werde sein Königtum bestätigen; derselbe wird ein Haus meinem Namen bauen und ich werde den Thron seines Königtums festgründen bis in Ewigkeit. Ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein, so daß wenn er sich vergehet, ich ihn züchtige mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschenkinder, aber meine Gnade soll nicht weichen von ihm .. und beständig soll dein Haus und dein Königtum sein auf ewig vor dir; dein Thron soll festgegründet sein auf ewig“ 2 Sam. 7, 12—15. Als hierauf nach Da-

vids Tode sein Sohn Salomo den Tempel baute, erging an ihn das Wort des Herrn: „Wenn du in meinen Satzungen wandelst... so werde ich dir mein Wort erfüllen, das ich zu David deinem Vater geredet, und werde wohnen unter den Söhnen Israels und mein Volk Israel nicht verlassen" 1 Kg. 6, 12 f. Und nach Vollendung des Tempelbaues zog die Herrlichkeit des Herrn in den Tempel ein, und Gott erschien dem Salomo zum zweiten Male, die Zusage erneuernd: „Wenn du vor mir wandelst wie dein Vater David, so werde ich den Thron deines Königtums über Israel bestätigen ewiglich, so wie ich zu David deinem Vater geredet habe" 1 Kg. 9, 2—5. Dieses sein Wort hat der Herr dem Volke Israel und dem Samen Davids treu gehalten. Als Salomo im Alter sich durch seine ausländischen Weiber zur Duldung des Götzendienstes verleiten ließ, züchtigte er das Königshaus durch den Abfall der zehn Stämme von ihm nach dem Tode Salomo's, ließ aber seinem Sohne Rehabeam das Königtum über Juda und Benjamin mit der Hauptstadt Jerusalem und dem Tempel, und erhielt dieses Königtum troz des sich immer wieder erneuenden Abfalls der Könige und des Volks in Götzendienst auch dann noch, als die Assyrer dem Zehnstämmereiche ein Ende machten und diese Stämme ins Exil wegführten, bis endlich auch Juda durch die Greuel Manasse's das Maß der Sünden vollgemacht hatte und das Gericht der Zerstörung des Reiches und der Wegführung seiner Bewohner nach Babel durch die Chaldäer über Juda und Jerusalem hereinbrach.

Dieses Gericht hatte aber schon Mose in seinen lezten Reden und Ermahnungen dem Volke bei beharrlichem Abfalle vom Herrn seinem Gotte unter andern schweren und empfindlichen Strafen als das Aeußerste der göttlichen Strafheimsuchung gedroht; und alle Propheten haben diese Drohung wiederholt, aber zugleich nach dem Vorgange Mose's auch verkündigt, daß der Herr sein ins Exil verstoßenes Volk, wenn es durch die Not der Leiden gebeugt in sich gehen und umkehren würde, wieder zu Gnaden annehmen, aus den Heidenländern sammeln, in sein Land zurückführen und durch seinen Geist erneuern, und dann das Reich Davids durch den Messias wieder aufrichten und in Herrlichkeit vollenden werde. So hat z. B. Micha nicht nur die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Wegführung der Tochter Zion nach Babel (3, 12. 4, 10), sondern auch die Errettung derselben aus Babel, die Rükkehr der frühern Herschaft der Tochter Jerusalem, ihren siegreichen Kampf wider alle Feinde unter dem Scepter des aus Bethlehem hervorgehenden Herschers und die Erhöhung des Berges des Hauses Gottes über alle Berge und Hügel am Ende der Tage geweissagt (5, 1 ff. 4, 1 ff.). Und Jesaja hat die Erlösung Israels aus Babel, die Wiederherstellung der Trümmer Jerusalems und Juda's und die schließliche Verherrlichung Zions durch Neuschaffung Himmels und der Erde verkündigt (c. 40—66). Auch Jeremia, welcher beim Anbruche der chaldäischen Katastrophe dem für das Gericht reif gewordenen Geschlechte die Wegführung nach Babel durch Nebucadnezar verkündigt und die Dauer des Exiles auf 70 Jahre bestimt, weissagt doch zugleich den Sturz Babels nach Ablauf der 70 Jahre und die Rükkehr des dem Gericht des Todes entronnenen Nachbliebes von Juda und Israel in das Land der Väter, den Wie-

deraufbau der zerstörten Städte und die Segnung und Begnadigung der Erretteten durch Schließung eines neuen Bundes, indem der Herr ihnen sein Gesetz ins Herz schreiben und ihre Sünden vergeben werde (c. 25.29–31).

Hieraus ergibt sich deutlich, daß die Aufhebung des israelitischen Gottesstaates durch die chaldäische Zerstörung des Reiches Juda und die Wegführung des Volks ins Exil infolge der beharrlichen Untreue und Uebertretung der Bundesgebote vonseiten Israels im göttlichen Gnadenrathe vorhergesehen war und die ewige Dauer des Gnadenbundes als solchen nicht auflöst, sondern nur den dermaligen Bestand des Gottesreiches aufhebt, um das widerspenstige Volk, das sich durch alle bisherigen Züchtigungen nicht hatte ernstlich vom Götzendienste bekehren lassen wollen, durch das schwerste aller ihm gedrohten Gerichte zu sichten, die unverbesserliche Masse des Volks durch Schwert, Hunger, Pest und andere Drangsale auszutilgen und den besseren Kern desselben, den bekehrungsfähigen Ueberrest zu einem heiligen Samen zu bereiten, an welchem Gott seine Bundesverheißungen erfüllen konte.

Demnach bildet das Exil einen großen Wendepunkt in der Entwickelung des in Israel begründeten Gottesreiches. Mit ihm geht die am Sinai errichtete Gestalt der Theokratie zu Ende und begint die Periode des Uebergangs zu der neuen Gestaltung, welche durch Christum aufgerichtet werden solte und aufgerichtet worden ist. Denn die Form, nach welcher das Volk Gottes ein irdisches Reich neben anderen Reichen der Völker bildete, wurde nach Ablauf der von Jeremia geweissagten 70 Jahre der Verödung Jerusalems und Juda's nicht wieder hergestelt, weil die alttestamentliche Theokratie ihre Bestimmung erfült hatte. Gott der Herr hatte während ihres Bestehens tatsächlich gezeigt, daß er Israels Gott sei, ein barmherziger und gnädiger Gott, der Bund und Treue hält denen die ihn fürchten und in seinen Geboten und Rechten wandeln, und der sein Volk groß und herrlich zu machen und wider alle seine Feinde zu schützen die Macht hat, aber auch ein starker und eifriger Gott, welcher den Verächtern seines heiligen Namens nach ihrer Missetat vergilt und wie seine Verheißungen so auch seine Drohungen zu erfüllen vermag. Das Volk Israel hatte die Erfahrung machen müssen, daß Uebertretung des Bundes und Götzendienst nicht zum Heile führen, sondern ins Verderben stürzen, daß Erlösung von der Sünde und Heiligung, Leben und Seligkeit nur bei dem Herrn, der reich an Gnade und Treue, zu finden, nur durch bußfertigen Wandel nach seinen Geboten zu erlangen sei.

Die Restauration des jüdischen Staates nach dem Exile war keine Wiederherstellung des alttestamentlichen Gottesreiches. Als Cyrus den Juden die Rükkehr in ihr Land gestattete und den Wiederaufbau des Tempels Jehova's in Jerusalem befahl, kehrte nur ein sehr kleiner Teil der Weggeführten nach Jerusalem und Juda zurück; die große Mehrheit blieb in der Zerstreuung unter den Heiden und auch die aus Babel nach Canaan Heimgekehrten wurden von der Dienstbarkeit der heidnischen Weltmacht nicht erlöst, sondern blieben im Lande, das der Herr ihren Vätern gegeben, Knechte der Weltherscher, denen sie fort und fort dienen mußten. Wenn nun auch allmälig die Trümmer Jerusalems und der Städte Juda's

wiederhergestelt wurden und selbst der Tempel wieder aufgebaut und der Opferdienst wieder eingerichtet wurde, so zog doch die Herrlichkeit des Herrn in den neuen Tempel, dem die Bundeslade mit dem Gnadenstuhle fehlte, nicht wieder ein, um ihn zur Stätte seiner Gnadengegenwart unter seinem Volke zu heiligen. Dem nachexilischen Tempelcultus fehlte die Seele, die reale Gegenwart des Herrn im Heiligtum; der Hohepriester konte nicht mehr vor den Gnadenthron Gottes im Allerheiligsten treten, um das sühnende Opferblut gegen die Bundeslade zu sprengen und die Versöhnung der Gemeinde mit ihrem Gotte zu vollziehen, und konte nicht mehr durch das Recht der Urim und Tummim den Willen des Herrn erfragen. Als Nehemia den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems vollendet hatte, erlosch auch die Prophetie, womit die Offenbarung des A. Bundes ganz aufhörte und die offenbarungslose Zeit des Wartens auf den verheißenen Erlöser aus dem Stamme Davids eintrat. Als nun dieser Erlöser in Jesu Christo erschien und die Juden ihn nicht als ihren Heiland anerkanten, sondern verwarfen und tödteten, wurden sie bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer vollends in alle Welt zerstreut und leben bis auf diesen Tag in der Verbannung von dem Angesichte des Herrn, bis sie sich zu Christo bekehren und durch den Glauben an ihn in das Reich Gottes wieder eingehen und selig werden. — Der 500 jährige Zeitraum vom Ende des babylonischen Exils bis zur Erscheinung Christi kann nur insofern als die lezte Periode des A. Bundes betrachtet werden, als er der Stiftung des N. Bundes zeitlich voraufgeht, ist aber der Sache nach auch für den nach Judäa zurückgekehrten Teil des jüdischen Volkes keine Erlösung aus der Hingabe in die Gewalt der Heiden, keine Wiederaufnahme in das Reich Gottes, sondern nur eine Zeit des Uebergangs vom A. zum N. Bunde, in welcher Israel für die Aufnahme des kommenden Erlösers aus Zion bereitet werden solte. In dieser Hinsicht läßt sich dieser Zeitraum mit den 40 oder genauer genommen, lezten 38 Jahren der Führung Israels in der arabischen Wüste vergleichen. Wie Gott dem zum Hinsterben in der Wüste verurteilten Geschlechte nicht alle Zeichen seines Gnadenbundes entzog, sondern in der Wolken- und Feuersäule seine Züge leitete und ihm Manna zur Speise gab, so hat er auch den aus Babel nach Jerusalem Zurückgekehrten Gnade gegeben, den Tempel wieder aufzubauen und den Opferdienst wieder herzustellen, damit sie auf die Erscheinung dessen sich bereiteten, welcher den wahren Tempel bauen und die ewige Versöhnung durch Hingabe seines Lebens zum Opfer für die Sünden der Welt vollziehen solte.

Wenn somit die vorexilischen Propheten an die Erlösung Israels aus Babel und seine Rükkehr nach Canaan die Aufrichtung des Reiches Gottes in Herrlichkeit unmittelbar anreihen, ohne eine Andeutung darüber zu geben, daß zwischen dem Ende des babylonischen Exiles und der Erscheinung des Messias ein langer Zeitraum liegen werde, so ist diese Verbindung der beiden Ereignisse nicht blos aus dem perspectivischen und apotelesmatischen Charakter der Weissagung zu erklären, sondern hat in der Sache selbst ihren Grund. Die prophetische Perspective, vermöge welcher das Geistesauge der Seher nur die Höhepunkte der Geschichts-

entwickelung schaut, ohne die zwischen diesen Höhen liegenden Thäler des ebenmäßigen Geschichtsverlaufes, ist zwar der Prophetie im Allgemeinen eigen, und damit hängt auch der Umstand zusammen, daß die Weissagungen in der Regel keine Zeitbestimmungen geben und apotelesmatisch an die das Ende anbahnenden Geschichtswendungen gleich den Gipfel des Endes anknüpfen. Aber diese formale Eigentümlichkeit des prophetischen Schauens dürfen wir nicht bis zur Beeinträchtigung der sachlichen Warheit des Geweissagten ausdehnen. Die Tatsache der Anknüpfung der zukünftigen Verherrlichung des Gottesreiches durch den Messias an die Erlösung Israels aus dem Exile hat volle sachliche Warheit. Die Verbannung des Bundesvolkes aus dem Lande des Herrn unter die Heiden war nicht nur das Aeußerste der Strafe, die Gott über sein entartetes Volk verhängt hat, sondern dauert auch fort, bis die beharrlich Widerstrebenden vertilgt sind, und die Bußfertigen sich aufrichtig von Herzen zu Gott dem Herrn bekehren und durch Christum erlöst werden. Sonach ist das Exil für Israel die lezte Bußfrist zur Bekehrung, welche die Bundestreue Gottes ihm gewährt hat. Wer durch diese schwere Züchtigung sich nicht zur Buße und Umkehr leiten läßt, sondern im Widerstreben gegen den göttlichen Heilswillen verharrt, der fält dem Gericht des Todes anheim, und nur die sich zum Herrn ihrem Gott und Erlöser bekehren, werden errettet, aus den Heiden gesammelt, in den Bund der Gnade durch Christum wiederaufgenommen und der verheißenen Gnadengüter in seinem Reiche teilhaftig.

Aber auch für die Heidenvölker tritt mit dem babylonischen Exile Israels ein Wendepunkt von entscheidender Bedeutung für ihre Zukunft ein. So lange Israel in seinem abgeschnittenen Lande einen besonderen Staat unter directer göttlicher Leitung bildete, waren die anwohnenden Heidenvölker zwar in vielfache feindliche Conflicte mit ihm gekommen, indem Gott dieselben als Zuchtruthen für sein ungehorsames Volk gebrauchte. Auch hatten sie sich gegenseitig vielfach befehdet und bekriegt, im Allgemeinen aber sich unabhängig von einander, jedes nach seinen natürlichen Anlagen entwickelt. Daneben hatten von Alters her die größeren Reiche am Nile und am Euphrat Jahrhunderte lang ihre Macht zu vergrößern und sich zu Weltreichen zu erheben gestrebt, während die Phönizier am Mittelmeer den Welthandel betrieben und mit den Schätzen dieser Erde sich zu bereichern trachteten. In dieser Entwickelung hatten die kleineren wie die größeren Völker allmälig ihre Kräfte erschöpft. Gott hatte sie ihre eigenen Wege gehen lassen und ihnen viel Gutes erzeigt, daß sie ihn suchen solten, ob sie ihn fühlen und finden möchten, aber das ihnen inwohnende Princip der Sünde hatte ihre Naturentwicklung vergiftet, daß sie immer weiter von dem lebendigen Gotte und ewigem Gute sich entfernten, immer tiefer in Götzendienst und Laster aller Art versanken und ihrer Auflösung mit raschen Schritten entgegengingen. Da begann Gott die Völkerwelt durch große Gerichte zu sichten. Die Chaldäer erhoben sich unter tatkräftigen Herschern zu einer Weltmacht, welche nicht nur das assyrische Reich stürzte und alle kleinen Völker Vorderasiens unterjochte, sondern auch die Macht Phöniziens und Aegyptens brach und alle Culturvölker des Orients sich unterwarf. Mit der von Nebucadnezar begründeten Monarchie hebt

die Reihe der Weltmächte an, die in nicht langen Zeiträumen rasch auf einander folgten bis zur römischen Weltmonarchie, von der alle Culturvölker des Altertums unterjocht wurden und unter der mit der Erscheinung Christi die alte Welt ihren Abschluß fand. Diese Weltreiche, von welchen eins das andere zerstörte, um nach kurzem Bestande von dem folgenden wieder zertrümmert zu werden, führten einerseits die Völker zur Erkentnis der Ohnmacht und Nichtigkeit ihrer Götzen und lehrten sie die Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller irdischen Größe und Herrlichkeit; andererseits sezten sie der egoistischen Verfestigung der verschiedenen Völker in ihren Sonderinteressen und der Vergötterung ihrer Eigenheit in Bildung und Cultur, Kunst und Wissenschaft Schranken, und bereiteten dadurch, daß sie mittelst Verbreitung der Sprache und Sitten des physisch oder geistig prävalirenden Volks über alle unter einem Reichsverbande vereinigten Völkerschaften die particularistische Isolirung der durch Sprache und Sitten getrenten Volksstämme aufhoben, die Wiedervereinigung der zertrenten Menschengeschlechter zu einer allgemeinen Menschheitsfamilie vor. Hiedurch bahnten sie der göttlichen Heilsoffenbarung den Weg zu allen Völkern, indem sie den Glauben der Heiden an die Macht ihrer Götter erschütterten, die morschen Stützen der heidnischen Religionen zertrümmerten und die Sehnsucht nach einem Erlöser von Sünde, Tod und Verderben weckten.

Gott der Herr Himmels und der Erde aber hat den Heiden seine ewige Gottheit und unsichtbares Wesen nicht nur durch sein allmächtiges Walten in der Lenkung ihrer Geschicke offenbart; er hat ihnen auch bei jedem großen Wendepunkte der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit seinen Willen kundgetan durch das Volk, das er zum Träger seines Heils erwählt hatte. Schon die Patriarchen predigten durch ihren Wandel und ihre Gottesverehrung den Cananitern den Namen des Herrn so deutlich, daß dieselben in ihnen „Fürsten Gottes“ (Gen. 23,6) und in ihrem Gotte den höchsten Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde (Gen. 14,19.22) erkanten. Sodann wurde Mose zu Pharao gesandt, ihm den Willen Gottes in Bezug auf sein Volk Israel zu verkünden, und als Pharao sich weigerte dem Willen Gottes zu gehorchen, wurden sein Land und Volk durch Wunder der göttlichen Allmacht so geschlagen, daß nicht nur die Aegypter den Gott Israels fürchten lernten, sondern Furcht und Schrecken vor ihm auch auf die Fürsten Edoms und Moabs und auf alle Bewohner Canaans fiel (Ex. 15,14 ff.). Als hernach Israel an der Grenze Canaans angelangt war und der Moabiterkönig in Gemeinschaft mit den Fürsten Midians den berühmten Warsager Bileam aus Mesopotamien holen ließ, daß er mit seinen Flüchen das Volk Gottes vernichte, mußte Bileam nach Gottes Willen dem Könige und seinen Rathgebern die siegreiche Macht Israels über alle seine Feinde und den Untergang aller Heidenvölker weissagen (Num. 22—24). Auch in der Folgezeit erwies sich Gott der Herr den Völkern, so oft sie wider seinen Willen Israel antasteten, als allmächtigen Gott, der alle seine Feinde vernichten kann. Und selbst israelitische Kriegsgefangene vermittelten den Heiden die Kunde von dem großen Namen des Gottes Israels, wie die Geschichte von der Heilung des Syrers Naëman

durch Elisa lehrt (2 Kg. 5). Diese Kentnis des lebendigen, allmächtigen Gottes mußte durch die Wegführung der Israeliten und Judäer nach Assyrien und Babylonien noch mehr unter den Heiden verbreitet werden.

Um aber durch das Exil sowol Israel als die Heidenwelt vollends für die Erscheinung des Heilandes aller Völker und die Aufnahme des Evangeliums vorzubereiten und empfänglich zu machen, dazu erweckte der Herr Propheten, die nicht nur dem unter die Heiden zerstreuten Bundesvolke sein Gesetz und Recht predigten und seinen Gnadenrath weiter offenbarten, sondern auch vor den heidnischen Weltherschern durch Wort und Tat Zeugnis von der Allmacht und Gnade des Gottes und Herrn Himmels und der Erde ablegten. Diese Mission hatten Ezechiel und Daniel auszurichten. Den unter seinen exilirten Volksgenossen lebenden Propheten Ezechiel sezte Gott zum Wächter über das Haus Israel, daß er die Gottlosen warnen, ihnen fort und fort das Gericht predigen und ihre eitlen Hoffnungen auf baldige Befreiung aus der Gefangenschaft und Rükkehr ins Vaterland niederschlagen, den Gottesfürchtigen aber, die unter dem Drucke der Leiden verzagten und an der Bundestreue Gottes verzweifeln wolten, die gewisse Erfüllung der von den frühern Propheten in Aussicht gestelten Wiederaufrichtung und Vollendung des Reiches Gottes bezeugen solte. Eine andere Stellung wies Gott dem Daniel an. Er solte am Throne der Weltherscher die Ehre des Gottes Israels als des Gottes Himmels und der Erde wider die falschen Götter rechtfertigen, den Inhabern und Trägern der Weltmacht die Zertrümmerung aller Weltreiche durch das ewige Gottesreich verkünden, und seinem Volke die Dauer seiner Leiden unter dem Drucke der Weltmacht behufs der Läuterung und Bewährung der Heiligen Gottes, sowie die Vollendung des göttlichen Gnadenrathes durch Tilgung aller Sünde, Herstellung einer ewigen Gerechtigkeit, Erfüllung aller Weissagung und Gründung eines vollkommenen Allerheiligsten weissagen.

§. 3. Inhalt und Gliederung des Buches Daniels.

Das Buch begint C. 1 mit der Erzählung von der Wegführung Daniels nach Babel, seiner Bestimmung und Erziehung für den Hofdienst des chaldäischen Königs durch dreijährigen Unterricht in der Literatur und Weisheit der Chaldäer, und seiner Anstellung im königlichen Hofdienste. Diese Erzählung gibt sich schon durch den Schluß v. 21: daß Daniel in diesem Verhältnisse bis zum ersten Jahre des Königs Cyrus war, noch mehr aber durch Hervorhebung seines treuen Festhaltens am Gesetze des wahren Gottes und der um dieser Treue willen ihm gewährten höheren Erleuchtung in Deutung von Träumen und Gesichten, sowie durch die namentliche Erwähnung seiner drei gleichgesinten Freunde als historisch-biographische Einleitung zu dem folgenden Buche zu erkennen, welche zeigen soll, wie Daniel mit seinen Freunden durch göttliche Fügung für den Beruf vorbereitet wurde, in welchem er als Prophet am Hofe der Weltherscher von der Allmacht und Allwissenheit des Gottes Israels Zeugnis ablegen solte. Dieses Zeugnis ist in dem folgenden Buche niedergelegt. C. 2 berichtet von einem bedeutungsvollen Traume Nebucadnezars, den

keiner der chaldäischen Weisen dem Könige zu sagen und zu deuten vermochte, Gott aber dem Daniel auf sein Gebet offenbarte, daß er dem Könige das die vier großen Weltreiche und ihre Zertrümmerung durch das ewigbestehende Gottesreich vorstellende Traumbild angeben und deuten konte; Cap. 3 von der wunderbaren Errettung der drei Freunde Daniels aus dem Feuerofen, in welchen sie geworfen worden, weil sie das goldene Bild Nebucadnezars nicht hatten anbeten wollen. C. 4 (im hebr. Texte 3, 31—4, 34) enthält ein Ausschreiben Nebucadnezars an alle Völker und Untertanen seines Reiches, in welchem er denselben einen von Daniel ihm gedeuteten Traum und dessen Erfüllung an ihm durch zeitweiliges Verfallen in thierischen Wahnsinn zur Strafe für seine hochmütige Selbstvergötterung nach seiner Wiedergenesung infolge demütiger Beugung unter die Hand des allmächtigen Gottes bekant macht. C. 5 erzählt von einer wunderbaren Handschrift an der Wand, welche der König Belsazar bei einem schwelgerischen Gastmahle erblickt, und der Deutung dieser Schrift durch Daniel; C. 6 von der wunderbaren Errettung Daniels aus der Löwengrube, in welche der Mederkönig Darius ihn hatte werfen lassen, weil er troz des königlichen Verbotes nicht aufgehört hatte zu seinem Gotte zu beten. Die übrigen Capp. enthalten Visionen und Gottesoffenbarungen, welche Daniel über die Entwicklung der Weltreiche und des Reiches Gottes empfing, nämlich C. 7 ein Gesicht, in welchem ihm unter dem Bilde von vier aus dem stürmisch erregten Meere aufsteigenden gewaltigen Raubthieren die vier auf einander folgenden Weltreiche gezeigt werden und das Gericht über dieselben geoffenbart wird; C. 8 das Gesicht von dem das medopersische und das griechische Weltreich abbildenden Widder und Ziegenbocke, und von dem aus dem leztgenanten Reiche sich erhebenden Feinde und Verwüster des Heiligtums und des Volkes Gottes; C. 9 die Offenbarung über die für die Entwickelung und Vollendung des Gottesreiches festgesezten 70 Wochen, welche Daniel infolge seines flehentlichen Gebetes um Begnadigung seines Volkes und Wiederherstellung der Trümmer Jerusalems empfing; endlich C. 10—12 eine Vision aus dem dritten Jahre der Herschaft des Cyrus mit weiteren Aufschlüssen über die persische und die griechische Weltmacht, über die Kämpfe der aus der lezteren hervorgehenden Königreiche des Nordens und des Südens um die Obmacht und um die Herschaft über das heilige Land, über die Bedrängnisse der Heiligen des Höchsten zur Zeit des Endes, über die Vernichtung des lezten Feindes durch das Gericht und über die Vollendung des Reiches Gottes durch die Auferstehung der Todten teils zum ewigen Leben teils zu ewiger Schmach.

Hienach wird das Buch gewöhnlich in zwei Hälften von je 6 Capiteln geteilt (so z. B. von *Ros. Maur. Hävern. Hitz. Zündel* u. A.) und C. 1—6 als der historische, C. 7—12 als der prophetische Teil betrachtet, oder der erste Teil „Buch der Geschichte", der zweite „Buch der Gesichte" genant. Diese Einteilung entspricht aber weder dem Inhalte noch der formellen Anlage des Buches. Sehen wir von C. 1 und seinem bereits angegebenen Verhältnisse zum Ganzen ab, so läßt sich ein triftiger Grund dafür nicht erkennen, den Traum Nebucadnezars von dem Monarchienbilde (c. 2),

dessen Inhalt und Bedeutung dem Daniel in einem Nachtgesichte offenbart wurde (2, 19), für eine geschichtliche Erzählung, dagegen das Traumgesicht Daniels von den durch Raubthiere symbolisirten vier Weltreichen, welches ein Engel ihm deutet, für eine prophetische Vision zu halten, da der Inhalt beider Capp. im Wesentlichen der gleiche und in beiden Fällen durch Traum und Vision vermittelt ist. Der Umstand, daß in C. 2 umständlich erzählt ist, wie die von Nebucadnezar herbeigerufenen chaldäischen Weisen den Traum nicht angeben und deuten können und dafür mit dem Tode bedroht und zum Teil auch bestraft werden, berechtigt nicht dazu, dem Traume und seinem durch ein nächtliches Gesicht dem Daniel geoffenbarten Inhalte den Charakter der Prophetie abzusprechen. Hiezu komt, daß C. 7 sich auch durch die Abfassung in chaldäischer Sprache und durch die Rede von Daniel in der dritten Person (7, 1. 2) an die vorhergehenden Capp. 2—6 anschließt, und von den folgenden unterscheidet, in welchen Daniel in der ersten Person erzählt und der hebräischen Sprache sich bedient. Aus diesen Gründen müssen wir das chaldäisch geschriebene Cap. 2 mit *Auberl. Klief.* u. *Kranichf.* zum ersten Teile des Buches ziehen und C. 2—7 für den ersten, dagegen die in hebräischer Sprache abgefaßten Capp. 8—12 für den zweiten Teil halten, und die Richtigkeit dieser Teilung aus dem Inhalte der beiden Hälften des Buches nachzuweisen suchen.

Kranichfeld (d. B. Daniel erkl.) bestimt den Unterschied der beiden Teile so: Der erste führt die successive Entwickelung aller heidnischen Weltmacht und deren Verhalten zu Israel, bez. dessen Frommen bis zur messianischen Weltherschaft hin vor (c. 2 u. 7), verweilt aber dabei insonderheit in der dem Anfange zu liegenden Zeit dieser Entwickelung d. i. in den dem Exilirten nächstehenden heidnischen Reichen, dem Chaldäischen und (c. 6) dem es überwältigenden Meder-Reiche; der zweite Teil c. 8—12 dagegen verweilt vorzugsweise bei der ihrem Ende zu liegenden Entwickelung der heidnischen Weltmacht, bei der Javanischen Machtgestalt, nicht mehr bei dem Chaldäischen Reiche, und bei dem Medischen und Persischen Königtume nur in so weit, als es der Machtentfaltung Javans zunächst vorausgeht. Aber abgesehen von dieser Deutung der Weltreiche, die wir nicht für richtig halten, ist bei dieser Bestimmung des Verhältnisses der beiden Teile auch der Inhalt von c. 9 ganz außer Acht gelassen, indem dieses Cap. von der Entwickelung nicht der heidnischen Weltmacht, sondern des Gottesreiches und der von Gott bestimten Zeit seiner Vollendung handelt. Gehen wir näher auf den Inhalt des *ersten* Teiles ein, so fält hierzunächst die Durchbrechung der im Buche herschenden chronologischen Ordnung auf, indem das der Zeit des Medischen Königs Darius angehörige Ereignis c. 6 vor den aus dem ersten und dritten Jahre des Chaldäischen Königs Belsazar stammenden Visionen c. 7 u. 8 eingereiht ist. Die Stellung dieses Ereignisses vor jenen Visionen kann keinen andern Grund haben, als den, die sachlich gleichartigen historischen Ereignisse an einander zu reihen und dann die dem Daniel zuteilgewordenen Visionen ohne Unterbrechung hinter einander folgen zu lassen. Dadurch ist der Schein entstanden, als zerfalle das Buch in einen histo-

rischen und einen prophetischen Teil. — Um den richtigen Teilungsgrund zu finden, müssen wir uns zuerst die Bedeutung der in c. 3—6 berichteten historischen Begebenheiten klar zu machen suchen, um hienach ihr Verhältnis zu den Visionen c. 2 u. 7 zu bestimmen. Die beiden mittleren Capp. (4 u. 5) gleichen darin dem 2. Cap., daß sie auch von Offenbarungen erzählen, welche die Träger und Inhaber der Weltmacht empfangen, und zwar Offenbarungen über das Gericht, das sie durch Selbstüberhebung und Frevel an den Heiligtümern des lebendigen Gottes sich zuziehen. Nebucadnezar, dem Begründer der Weltmacht, wird in c. 4, als er sich der Erbauung der großen Babel zum königlichen Sitze durch seine große Macht rühmte, in einem Traume der Sturz von seiner Höhe und die Erniedrigung unter die Thiere des Feldes angezeigt, damit er erkennen solle, daß der Höchste über das Königtum der Menschen herschet. Dem Könige Belsazar wird in c. 5 bei dem schwelgerischen Gastmahle, bei welchem er die heiligen Tempelgefäße aus Jerusalem entweihte, durch eine Schrift an der Wand sein Tod und der Untergang seines Reiches kundgetan. Beiden Königen muß Daniel die Gottesoffenbarung deuten, die dann an beiden bald sich erfüllete. Die zwei andern Capp. (3 u. 6) berichten Versuche der Weltherscher, die Knechte des Herrn zur Anbetung ihrer Bilder und Personen zu zwingen, und die wunderbare Errettung aus dem Tode, welche der Herr den treuen Bekennern seines Namens zuteil werden läßt. Diese vier Begebenheiten haben neben ihrem historischen Werte zugleich prophetische Bedeutung; sie zeigen, wie die Weltherscher, wenn sie ihre Macht zur Selbstvergötterung und zur Auflehnung wider den Herrn und seine Knechte mißbrauchen, von Gott gedemütigt und gestürzt, die treuen Bekenner des Herrn dagegen wunderbar geschüzt und erhalten werden. Um dieser prophetischen Bedeutung willen hat Daniel diese Erreignisse und Erlebnisse in sein prophetisches Buch aufgenommen und aus chronologischem und sachlichem Grunde zwischen die Visionen c. 2 und c. 7 eingereiht, um die Stellung der Weltmacht zum Reiche Gottes näher zu charakterisiren. Demnach handelt der ganze *erste* Teil c. 2—7 *von der Weltmacht und ihrer Entwickelung im Verhältnisse zum Reiche Gottes,* und wir können mit *Klief.* (d. Buch Daniels übers. u. erkl.) sagen: „Cap. 2 gibt eine Ueberschau über die ganze geschichtliche Evolution der Weltmacht, welche Ueberschau dann am Schlusse dieses Teils das Cap. 7 weiter ausführt, während dazwischen die Capp. 3—6 in concreten Zügen die Natur und Art der Weltmacht und das ihr gegenüber dem Volke Gottes gebotene Verhalten aufzeigen."

Fassen wir nun den Inhalt des *zweiten* Teiles c. 8—12 näher ins Auge, so scheint der Umstand, daß in den Visionen c. 8. u. 10—12 Bedrückungen des Volkes Gottes vonseiten eines aus dem dritten Weltreiche hervorgehenden gewaltigen Feindes Gottes und seiner Heiligen geweissagt sind, für die Ansicht *Auberlen's* (der Proph. Daniel u. die Offenb. Johannis S. 38 der 2. Aufl.) zu sprechen, daß der erste Teil die Gesamtentfaltung der Weltmächte in universalhistorischem Ueberblicke darstelle und zeige, wie das Gottesreich am Ende über sie triumphire, der zweite Teil dagegen die Entwickelung der Weltmächte in ihrem Verhältnisse zu Israel in der

näheren Zukunft vor der c. 9. geweissagten Erscheinung Christi im Fleische uns vor Augen stelle. Allein diese Bestimmung des Unterschiedes beider Teile hängt mit der auch von mir selbst früher gebilligten, bei wiederholter Erwägung aber als unhaltbar erkanten Beziehung von c. 9, 24—27 auf die erste Erscheinung Christi im Fleische zusammen und paßt hievon abgesehen auch nicht zu dem Inhalte von c. 11, 36—12, 7, welcher vom Antichriste weissagt. Vielmehr handelt der *zweite* Teil, wie *Klief.* gleichfalls richtig erkant hat, *von dem Reiche Gottes und seiner Entwickelung im Verhältnisse zur Weltmacht.* „Wie im ersten Teile das 2. Cap., so bildet im zweiten Teile das 9. Cap. den Mittelpunkt, um den sich alles andere herumlegt; und wie das 2. Cap. die ganze geschichtliche Evolution der Weltmacht von den Tagen Daniels bis zum Ende darlegt, so ihm gegenüber das 9. Cap. die ganze geschichtliche Evolution des Reiches Gottes von den Tagen Daniels bis zum Ende.“ Die vorhergehende Vision aber (c. 8) und die nachfolgende c. 10—12 weissagen einen gewaltigen Angriff eines aus dem Javanischen Weltreiche sich erhebenden trotzigen Feindes auf das Gottesreich, welcher mit der Vernichtung desselben nach der von Gott ihm gesezten Frist enden, und wie die Vergleichung teils von c. 8 mit c. 7, teils von 11, 21—35 mit v. 36—44 u. 12, 1—3 lehrt, ein Vorspiel bilden wird von dem Angriffe des lezten Feindes, in welchem die Macht des vierten Weltreichs den Höhepunkt ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes erreichen, aber auch in dem Endgericht ihren Untergang finden wird. Diese beiden Visionen, von welchen die zweite nur eine weitere Entfaltung der ersten gibt, sollen dem Volke Gottes zeigen, welch schwere Kämpfe und Drangsale ihm zur Läuterung und Bewährung in der nähern und fernen Zukunft bis zur Vollendung des Reiches Gottes durch die Auferstehung der Todten und das Weltgericht bevorstehen, und sollen die treuen Knechte Gottes durch die Aussicht auf den endlichen Sieg zur Ausdauer in diesen schweren Kämpfen stärken.

Mit diesem Inhalte des Buches steht auch die Form, in welcher die Weissagungen gegeben sind, im Einklange. Im ersten Teile, welcher von der Weltmacht handelt, ist Nebucadnezar, der Begründer der Weltmacht, der Empfänger der Offenbarung. Ihm wird nicht blos die auf sein persönliches Geschick sich beziehende Weissagung c. 4, sondern auch die die ganze Entwickelung der Weltmacht umfassende Weissagung c. 2 zuteil, während Daniel nur die auf das Verhältnis der Weltmacht in ihrer Entwickelung zum Reiche Gottes specieller eingehende Offenbarung des 7. Cap., gewissermaßen zur Bestätigung der dem Nebucadnezar zuteil gewordenen Offenbarung empfängt. Auch Belsazar, als Träger der Weltmacht, erhält in c. 5. eine Gottesoffenbarung. Im zweiten Teil hingegen, der von der Entwickelung des Gottesreiches handelt, empfängt nur Daniel Weissagung, „der durch Geburt und Glauben ein Glied des Reiches Gottes ist“. — Damit hängt auch der Wechsel der Sprachen im Buche zusammen. Der erste von der Weltmacht und ihrer Entwickelung handelnde Teil c. 2—7 ist in der Sprache der Weltmacht, der chaldäischen, geschrieben; der zweite vom Gottesreiche und seiner Entwickelung handelnde Teil c. 8—12 in der Sprache des Volkes Gottes, der hebräischen, gleichwie das 1. Cap., welches

zeigt, wie der Israelit Daniel zum Propheten Gottes wird. Damit ist angedeutet, daß es sich dort (im ersten Teile) um das Schicksal der Weltmächte, hier (im zweiten Teile) um die Entwickelung des Gottesreiches handele. Vgl. *Auberl.* S. 39. *Klief.* S. 44.[1]

Aus dem allen erhellt zur Gewißheit, daß das B. Daniels ein einheitliches Ganzes bildet, wie gegenwärtig auch allgemein anerkant wird, und daß es von einem Propheten nach einem auf höherer Erleuchtung beruhenden Plane abgefaßt ist.

§. 4. Die Echtheit des Buches Daniels.

Das Buch Daniels entspricht nach seinem geschichtlichen und prophetischen Inhalte sowol den Zeitverhältnissen, unter welchen es seiner Aussage zufolge entstanden ist, als auch der Stellung, welche der als Empfänger der Visionen (7, 2. 8,1. 9,2. 10,2ff.) genante Prophet Daniel im Exile eingenommen hat. Wenn das Exil die in §. 2 dargelegte Bedeutung für die Entwickelung des Reiches Gottes hatte, so berechtigt der gesamte Entwickelungsgang der göttlichen Offenbarung, wie derselbe im A. und N. Testamente vorliegt, dazu, aus der Zeit des Exils eine Schrift von dem Inhalte des Buches Daniels zu erwarten. Da nämlich Wunder und Weissagungen nicht nur überhaupt zur Realisirung des göttlichen Heilsrathes wesentlich gehören, sondern auch in allen Wendepunkten der Geschichte des Reiches Gottes besonders stark hervortreten, so können weder die Wunder in den geschichtlichen Partien des Buches noch die in ungewöhnlichen Prädictionen bestehenden Weissagungen desselben irgendwie befremden. Die Heilsgeschichte des A. und N. Bundes weist vier große Wunderzeiten auf, d. h. vier Zeiten, welche sich durch zahlreiche und mächtige Wunder vor andern Zeiten auszeichnen: die Zeit Mo-

1) *Kranichfeld* (d. B. Daniels S. 53) will den Wechsel der hebräischen und chaldäischen (aramäischen) Sprache daraus erklären, daß das Schreiben Nebucadnezars an seine Völker c. 3, 31 ff. ursprünglich aramäisch vorgelegen und auch das Gespräch dieses Königs mit den Chaldäern 2, 4—11 in aram. Sprache geführt worden sei. Dadurch sei der Verf. veranlaßt worden, nach Mitteilung dieser Stücke sich durch einen Teil seines Buches hindurch dieser Sprache zu bedienen, wie bei Esra z. B. 4, 23 ff. Und der fortgehende Gebrauch des Aramäischen in einem ganzen Teile des Buches werde hinlänglich erklärt, wenn die Abfassung der betreffenden Referate etwa zu einer bestimten Zeit hinter einander oder innerhalb einer besondern Zeitepoche stattfand, in welcher die heidnischen Unterdrücker als solche und die Maßnahmen der heidnischen Zwingherschaft überall im Vordergrunde standen, nämlich in der Zeit der eigentlichen Chaldäischen Oberregierung, an der die Medische wesentlich nichts änderte. Da habe der in dieser Zeit schreibende Theokrat seine Berichterstattung aramäisch abgefaßt, um dieselbe zu einer unter der chaldäischen Bevölkerung wirksamen und gegen ihre sowie ihrer Herscher Anfeindungen und Vermessenheit gerichteten zu gestalten. Aber dieser Erklärungsversuch scheitert schon an dem Umstande, daß die im dritten Jahre Belsazars dem Daniel zuteil gewordene Vision c. 8 in hebräischer, dagegen die in der Nacht der Ermordung Belsazars, also später erfolgte Begebenheit c. 5 in chaldäischer Sprache verfaßt ist. Auch aus dem Inhalte der Vision c. 8 läßt sich von der *Kranichfeld*'schen Annahme aus der Gebrauch der hebr. Sprache nicht erklären, denn dieser ist dem Inhalte der chaldäisch abgefaßten Vision c. 7 so verwandt, daß sich kein Grund zur Anwendung verschiedener Sprachen in diesen zwei Capiteln erkennen läßt.

[illegible]: nämlich die Zeit der Befreiung Israels aus Aegypten und seiner Führung durch die arabische Wüste nach Canaan in das verheißene Land, die Zeit der Propheten Elia und Elisa, die Zeit Daniels oder des babylonischen Exils und die Zeit vom Auftreten Johannis des Täufers bis zur Himmelfahrt Christi oder die Zeit Christi. Also die beiden Gründungszeiten des A. und des N. Bundes und die beiden Rettungszeiten des Volkes Israel vor dem Untergange durch Versinken in das Heidenthum. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet entsprechen von diesen vier Zeiten die erste und vierte und die zweite und dritte einander. Fassen wir aber ins Auge, daß die mosaische Periode die beiden Momente der Befreiung Israels aus Aegypten und der Gründung des Gottesreiches am Sinai enthält, so ist die mosaische Zeit, wenn man das erste dieser Momente für sich in Betracht zieht, darin der exilischen Zeit gleich, daß es sich in beiden um Erlösung Israels aus der Knechtschaft der heidnischen Weltmacht handelt und daß diese Erlösung in beiden Fällen die Vorbereitung für die Gründung des Gottesreiches bildet: die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft für die Gründung des alttestamentlichen, die Erlösung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft für die Gründung des neutestamentlichen Gottesreiches. In beiden Perioden hatte die heidnische Weltmacht das Volk Gottes äußerlich überwunden und geknechtet und seine Vernichtung beschlossen. In beiden mußte daher Gott der Herr, wenn er sein Heilswerk nicht von Menschen vereiteln lassen wollte, sich durch Wunder und Zeichen vor den Heiden als den alleinigen Gott und Herrn im Himmel und auf Erden offenbaren und die Unterdrücker seines Volkes durch große Gerichte zur Anerkennung seiner Allmacht und ewigen Gottheit zwingen, daß sie den Gott Israels fürchten lernten und sein Volk freigäben. In Mose's Zeiten galt es den Aegyptern und ihrem Pharao, der zu Mose gesagt hatte: „Wer ist Jehova, dessen Stimme ich gehorchen solle, Israel zu entlassen? Ich kenne Jehova nicht und werde auch Israel nicht entlassen,“ zu zeigen, daß Israels Gott Jehova der Herr sei, daß er und nicht, wie sie wähnten, ihre Götter Herr in ihrem Lande und daß seines gleichen nicht auf der ganzen Erde sei (Ex. 7, 17. 8, 18. 9, 14. 29). Und wie Pharao den Gott Israels nicht kannte und nicht kennen wollte, so kannten auch Nebucadnezar, Belsazar, Darius ihn nicht. Da alle Heiden die Macht der Götter nach der Macht des Volkes, welches sie verehrte, beurtheilten, so mußte den Chaldäern und ihren Königen der Gott der Juden, welche ihren Waffen erlegen waren, als ein geringer und ohnmächtiger Gott erscheinen, wie schon die Assyrer über ihn geurtheilt hatten (Jes. 10, 8—11. 36, 18—20 vgl. 2 Kön. 18, 32—35). Denn davon, daß Gott sein Volk um seines treulosen Abfalls von ihm willen zur Strafe in ihre Gewalt gegeben hatte, davon hatten sie keine Ahnung. Diesen Wahn, durch welchen nicht allein die Ehre des wahren Gottes verkannt und verlästert wurde, sondern auch der Zweck, zu welchem Gott Israel unter die Heiden verbannt und zerstreut hatte, vereitelt werden mußte, konte Gott nur dadurch zu nichte machen, daß er sich wie einst in Aegypten so auch im Exile als den Herrn und Regenten der ganzen Welt kundgab. Die Aehnlichkeit der Verhältnisse heischte ähnliche wunderbare Gottesoffenbarungen. Aus diesem Grunde

geschahen im Exile Wunder wie in Aegypten; Wunder, welche die Allmacht des Gottes der Israeliten und die Ohnmacht der heidnischen Götter zeigen, und daher komt es, daß auch die Art und Weise, wie Gott dies tut, im Allgemeinen die gleiche ist. Den heidnischen Königen — dem Pharao Gen. 41 und dem Nebucadnezar Dan. 2 — offenbart er das Zukünftige in Träumen, welche die heidnischen Weisen des Landes nicht zu deuten vermögen, und die Diener Jehova's, Joseph, Daniel, ihnen deuten und dafür zu hohen Staatsämtern erhoben werden, in welchen sie sich als Retter ihres Volkes betätigen. Und seine Allmacht erweist er durch Wunder, welche den Lauf der Natur durchbrechen.

Insoweit sind die Gottesoffenbarungen in Aegypten und im babylonischen Exile einander gleich. Daß aber die im Buche Daniels berichteten Gottestaten nicht bloße Nachbildungen der in Aegypten geschehenen sind, sondern in Wirklichkeit sich wiederholt haben, dies erhellt aus den augenfälligen Unterschieden, welche im Einzelnen zwischen beiden hervortreten. Von den beiden Medien, wodurch Gott sich als den alleinigen wahren Gott offenbart, durch Wundertaten seiner Allmacht und durch Erweisung seiner Allwissenheit in Prädictionen, tritt uns in Aegypten das erste fast allein entgegen, während im Exile das zweite vorwaltet. Von dem Traume Pharao's zu Josephs Zeit abgesehen, läßt Gott dem Pharao der mosaischen Zeit nur seinen Willen durch Mose ansagen, und erweist sich ihm nur durch Strafwunder als den Herrn der ganzen Erde. Im Exile zeigt Gott seine Allmacht nur durch die beiden Wunder der Rettung Daniels aus der Löwengrube und seiner drei Freunde aus dem Feuerofen; alle übrigen Gottesoffenbarungen bestehen in Vorherverkündigung des Entwickelungsganges der Weltreiche und des Gottesreiches. Denn außer dem allgemeinen Zwecke aller Gottestaten, den Menschen Gottes unsichtbares Wesen zu offenbaren, hatten die Gottesoffenbarungen der exilischen Zeit einen anderen speciellen Zweck als die in Aegypten. In Aegypten wolte Gott den Troz und Widerstand Pharao's gegen seinen Willen brechen und die Entlassung des Volkes Israel erzwingen. Dies ließ sich nur durch Strafwunder erreichen, die das Land Aegypten und seine Bewohner trafen und den Gott Israels als den Herrn im Lande Aegypten und auf der ganzen Erde manifestirten. Im Exile dagegen galt es, den Wahn der Heiden, daß der Gott des besiegten Volkes der Juden ein ohnmächtiger Nationalgott sei, zu vernichten und den Weltherschern durch Taten zu zeigen, daß der Gott des so gedemütigten Volkes dennoch der allein wahre Gott sei, welcher die ganze Welt regiert und mit seiner Weisheit und Allwissenheit die Geschicke der Völker bestimt. Da mußte Gott „durch große Offenbarungen seine Allmacht und Allwissenheit an den Tag legen, daß er unendlich erhaben sei über die Götter und Weisen der Weltmacht, und über die Weltmacht selber“, wie *Caspari* in seinen (unter der Presse befindlichen) Vorlesungen über das B. Daniels S. 20 richtig bemerkt und dies treffend weiter so ausgeführt hat: „Die Weisen der chaldäischen Weltmacht, die s. g. Magier, behaupteten, sie seien im Besitze großer Weisheit, und standen in dem Rufe es auch wirklich zu sein, und sie leiteten ihre Weisheit von ihren Göttern ab. Der Herr mußte durch große Offenbarungen

seiner Allwissenheit zeigen, daß er allein der Wissende und daß er der Allwissende sei, während ihr Wissen und das Wissen ihrer Götter für nichts zu achten... Die heidnische Weltmacht stand in dem Glauben, daß sie selbständig handle, daß *sie* in der Welt walte und regiere, daß sogar die Zukunft bis auf einem gewissen Grade in ihrer Hand liege. Der Herr mußte ihr zeigen, daß sie nur ein Werkzeug in seiner Hand sei zur Förderung seiner Pläne, daß Er der einzige selbständig Handelnde in der Geschichte sei, daß er es sei, der den Gang der ganzen Welt leite, und daß darum auch alles, was sein Volk betroffen habe, sein eigenes Werk sei. Und er mußte dies dadurch tun, daß er ihr die ganze Zukunft vorlegte, daß er ihr bewies, daß er diese bis in die kleinsten Einzelheiten kenne, daß sie vor seinen Augen wie eine Landkarte ausgebreitet liege, daß sie für ihn Geschichte sei; denn der, welcher die ganze Zukunft genau kent, muß auch der sein, der die ganze Weltentwicklung leitet; die Allmacht kann nicht von der Allwissenheit getrent werden." Nur vermöge solcher Gottestaten konte die durch den Fall und Untergang eines Weltreichs nach dem andern bewirkte Erschütterung des Glaubens der Heiden an die Realität und Macht ihrer Götter ein wirksames Mittel der Vorbereitung der Heidenwelt auf die Erscheinung des Heilandes werden, der aus Juda hervorgehen solte.

Wie aber alle Gottesoffenbarungen zunächst und hauptsächlich für Israel bestimt waren, so auch die wunderbaren Erweisungen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit im Exile, welche im Buche Daniels aufgezeichnet sind. Die Wunder Gottes in Aegypten hatten ihr Absehen auf Israel nicht blos in der zunächst liegenden Beziehung, seine Befreiung aus dem Diensthause Aegyptens zu erwirken, sondern zugleich in der viel weiter reichenden Hinsicht, den Israeliten tatsächlich zu beweisen, daß Jehova der Gott der Väter die Macht besitze, alle Hindernisse, welche der Verwirklichung seiner Verheißungen entgegenstehen, zu überwinden. Mit der Auflösung des Reiches Juda, der Zerstörung Jerusalems, der Verbrennung des Tempels, der Entthronung des Davidischen Könighauses, der Aufhebung des levitischen Opfercultus, der Wegführung des Königs, der Priester und des Volks in die Gefangenschaft war das Gottesreich zerstört, das Bundesverhältnis gelöst und Israel, das Volk Jehova's, aus seinem Lande verbant über die Heiden, in eine neue Knechtschaft Aegyptens versezt (vgl. Deut. 28, 68. Hos. 8, 13. 9, 3). Die Lage, in welche Israel durch die Wegführung nach Babel gerieth, war so schwer und so reich an Anfechtungen, daß die Ernstgesinten und Frommen verzagen und an der Bundestreue Gottes zweifeln konten. Um die unter dem Drucke der Leiden und Entbehrungen Verzagenden vor dem Verzweifeln und dem Versinken ins Heidentum zu bewahren, dazu reichten die Weissagungen der früheren Propheten von der Erlösung aus dem Exil und der Zurückführung in das Land der Väter nach Ablauf der Strafzeit nicht aus. Selbst das Wirken des Propheten Ezechiel in ihrer Mitte, obwol schon sein Auftreten ein Zeichen und Unterpfand dafür war, daß der Herr sein Volk nicht ganz verworfen habe, konte den Angefochtenen keinen vollen Ersatz bieten für das was sie verloren hatten und entbehren mußten. Zu dem Worte der Verheißung mußten göttliche Taten hinzukommen, welche seine Erfüllung

verbürgten. Wundertaten, welche jeden Zweifel daran, daß der Herr die treuen Bekenner seines Namens aus der Hand ihrer Feinde, ja aus dem Tode erretten könne, niederschlugen. Zu diesen Tatbeweisen der göttlichen Allmacht mußten, wenn sie ihren Zweck vollständig erfüllen solten, neue Aufschlüsse über die Zukunft hinzukommen, da, wie wir oben S. 6 f. erörtert haben, nach Ablauf der von Jeremia geweissagten 70 Jahre der babylonischen Dienstbarkeit zwar Babel fallen und den Judäern die Rükkehr ins Vaterland gestattet werden, aber die von allen früheren Propheten, auch von Ezechiel noch, an die Rükkehr aus Babel geknüpfte Verherrlichung des Gottesreiches durch den Messias nicht alsobald eintreten, nicht einmal die Theokratie in ihrer früheren Integrität wiederhergestelt werden, sondern Israel noch länger unter der Herschaft und dem Drucke der Heiden bleiben solte. Die Nichterfüllung der auf die Erlösung aus dem babylonischen Exile gegründeten messianischen Hoffnungen am Ende der 70 Jahre mußte das Vertrauen auf die Treue Gottes in Erfüllung seiner Verheißungen erschüttern, wenn Gott nicht zuvor schon seinen Heilsrath enthült, den Entwickelungsgang und die Dauer der heidnischen Weltmacht bis zu ihrer völligen Zertrümmerung durch Aufrichtung seines ewig bestehenden Reiches vorherverkündigt hatte.

In dem ganzen Verlaufe der Geschichte des A. Bundes geht den Taten Gottes die Weissagung zur Seite, die Gottestaten dem Volke deutend und des Herrn Rath in der Lenkung und Leitung seiner Schicksale verkündigend. So bald und so oft Israel in Conflict mit den Heidenvölkern komt, treten Propheten auf und verkünden den Willen Gottes nicht blos für die Gegenwart, sondern auch den endlichen Sieg seines Reiches über alle Reiche und Mächte dieser Erde. Diese Verkündigung gestaltet sich jeder Zeit den Verhältnissen entsprechend, jedoch stets so, daß sie weit über den Horizont der unmittelbaren Gegenwart hinaus die Zukunft beleuchtet. So weissagen, um von den älteren Zeiten abzusehen, die Propheten der assyrischen Periode nicht nur die Rettung Juda's und Jerusalems vor dem gewaltigen feindlichen Andrange Assurs und die Vernichtung der assyrischen Heeresmacht vor den Thoren Jerusalems, sondern auch schon die Wegführung Juda's nach Babel und die einstige Errettung aus diesem Exile, und den Untergang aller Heidenvölker, die wider den Herrn und sein Volk streiten. Zur Zeit des Exils weissagen Jeremia und Ezechiel in großer Ausführlichkeit und in den speciellsten Zügen die Zerstörung des Reiches Juda und Jerusalems mit dem Tempel durch Nebucadnezar, aber eben so bestimt weissagt Jeremia die Zurückführung Israels und Juda's aus dem Exil und die Schließung eines neuen Bundes von ewigem Bestande; und Ezechiel schildert in großartigen idealen Zügen die Wiederaufrichtung des Gottesreiches in geläuterter und verklärter Form. Diese Verkündigung ergänzend offenbart der Herr seinem Volke durch Daniel die Aufeinanderfolge und Dauer der Weltreiche, die Stellung derselben zum Reiche Gottes und die Erhaltung desselben unter dem Drucke der Weltmacht sowie seine Vollendung durch das Gericht über die Weltreiche bis zu ihrer schließlichen Vernichtung durch das Gottesreich.

Der neuen Gestaltung der Dinge durch die Hingabe des Gottesvolks in

die Gewalt der Weltmächte entspricht die neue Form der Offenbarung über den Verlauf und Ausgang des mit der Ausbildung der Weltreiche anhebenden Processes, durch welchen die Weltmacht gerichtet, das Volk Gottes geläutert und der Heilsrath der Erlösung der Menschheit vollführt werden solte. Der sog. apokalyptische Charakter der Danielischen Prophetie ist weder dem Inhalte noch der Form nach eine neue Species der Prophetie. Was *Auberlen* (der Proph. Dan. S. 79 ff.) über den Unterschied der Apokalyptik und Prophetie bemerkt, bedarf bedeutender Beschränkung. Unrichtig ist schon die Bemerkung, daß, während sonst die Propheten nur die jedesmalige Lage des Gottesvolkes in das Licht der Weissagung stellen, Daniel nicht eine so specielle Veranlassung und Bestimmung, sondern nur die allgemeine Aufgabe habe, der Gemeinde Gottes als prophetische Leuchte für die offenbarungslose Zeit des halben Jahrtausends vom Exile bis auf Christum und die römische Zerstörung Jerusalems zu dienen. Denn auch die anderen Propheten beschränken sich nicht auf die Gegenwart, sondern beleuchten fast alle zugleich die Zukunft, und Daniels Weissagung geht auch von der Gegenwart aus und reicht weit über die römische Zerstörung Jerusalems hinaus. Auch die weitere Bemerkung, daß die Apokalypsen gemäß ihrer Bestimmung, das Verhältnis von Welt und Gottesreich für die Zeiten, denen das Licht der unmittelbaren Offenbarung fehlt, prophetisch zu beleuchten, einerseits universeller im Ueberblicke und andrerseits specieller in der Detailschilderung sein müssen, zeigt sich bei genauerer Vergleichung als unbegründet. Jesaja z. B. ist im Ueberblicke nicht weniger universell als Daniel. Er beleuchtet nicht blos die ganze Zukunft des Volkes und Reiches Gottes bis zur Neuschöpfung Himmels und der Erde, sondern auch das Ende aller heidnischen Völker und Reiche, und gibt auch in seinen Schilderungen sehr specielle Aufschlüsse nicht nur über den Sturz der assyrischen Macht, die zu seiner Zeit das Volk Gottes bedrängte und das Gottesreich zerstören wolte, sondern auch über fern zukünftige Dinge, wie die Wegführung der Schätze des Königshauses nach Babel und der Königssöhne, daß sie Höflinge im Palaste des Königs von Babel werden (39, 6. 7), der Erlösung Juda's aus Babel durch Coresch (44, 28. 45, 1) u. a. m. Vgl. auch die an speciellen Blicken in die Zukunft reiche Detailschilderung Micha 4, 8—5, 3. Zwar schauen die vorexilischen Propheten die Weltmacht in ihrer gegenwärtigen Gestalt mit der Schlußentfaltung derselben zusammen und verkünden daher die messianische Zeit meist als nahe bevorstehend, wogegen bei Daniel die eine Weltmacht in vier Weltmonarchien aus einander gelegt wird; aber auch dieser Unterschied ist kein wesentlicher, sondern nur eine den Zeitverhältnissen Daniels entsprechende weitere Entfaltung der Weissagung Jesaja's, daß nicht Assur sondern Babel das Reich Juda zerstören und das Gottesvolk ins Exil führen werde, und daß Meder und Elamiter Babel stürzen und Cyrus die Gefangenen Juda's und Jerusalems befreien werde. Selbst das „bedeutende Hervortreten der Zahlen und der in ihnen ausgedrückten chronologischen Bestimmungen", das man noch als „charakteristisches Merkmal" der Apokalyptik anführt, hat seine Wurzeln und Grundlagen in der einfachen Prophetie, welche auch hie und da bedeutsame Zahlen und

Zeitbestimmungen gibt. So bilden die 70 Jahre des Jeremia den Ausgangspunkt für die 70 Wochen oder Siebenzeiten Dan. 9. Außerdem vgl. die 65 Jahre bei Jes. 7, 8, die 3 Jahre Jes. 20, 3, die 70 Jahre der Verwüstung von Tyrus Jes. 23, 15, die 40 und 390 Tage Ezech. 4, 6 und 9. — Fassen wir endlich noch die subjective Form der Apokalyptik ins Auge, so finden wir von den beiden Mitteln, durch welche sie die Zukunft enthüllt, Träume und Visionen, das leztere bei fast allen Propheten neben der aus göttlicher Erleuchtung fließenden Rede, während die Offenbarung durch Träume in der Regel nur an Heiden (Abimelech Gen. 20, 3. Pharao Gen. 41. Nebucadnezar Dan. 2) oder an Nichtpropheten (Jakob Gen. 28, 12. Salomo 1 Kg. 3, 5) ergeht, und die Offenbarung in Dan. 7 nur wegen ihres sachlichen Zusammenhanges mit dem Traume Nebucadnezars dem Daniel im Traume erteilt wird. Visionen aber haben auch Amos, Jesaja und Jeremia vgl. Am. 7—9. Jes. 6. 63, 1 ff. Jer. 1, 13. 24, 1. 2. Bei Ezechiel walten die Visionen vor den Straf- und Trostreden vor und Sacharja schaut in einer Reihe von Gesichten die zukünftige Entwicklung des Gottesreiches und der Weltreiche (Sach. 1, 7—6, 15). Auch die dem Propheten die in der Ekstase geschauten Bilder deutenden Engel finden wir nicht nur bei dem nachdanielischen Sacharja, sondern auch schon bei Ezechiel, und selbst Jesaja schaut schon am Throne Gottes Seraphim stehend und sogar handelnd (Jes. 6, 6. 7). In den Visionen erscheint das Zukünftige in plastischen Bildern verkörpert, welche symbolische Bedeutung haben und der Deutung bedürfen; daraus erklärt sich das Auftreten der Engel bei Daniel wie bei Ezechiel und Sacharja.

Demnach unterscheidet sich die Prophetie Daniels auch in ihrer apokalyptischen Form nicht wesentlich von der gesamten Prophetie, sondern nur graduell, indem Traum und Vision die alleinigen Mittel der Verkündigung der Zukunft bilden, die prophetische Rede ganz fehlt. Aber das gänzliche Zurücktreten der Weissagung in Straf-, Mahn- und Trostreden erklärt sich vollständig aus der Stellung Daniels ausserhalb der Gemeinde Gottes, am Hofe und im Staatsdienste der heidnischen Weltherscher; und diese Stellung hatte der Herr ihm angewiesen wegen der großen Bedeutung, welche die Weltreiche, wie wir S. 8 f. gezeigt, für die Vorbereitung Israels und der Heidenwelt auf die Erneuerung und Vollendung des Reiches Gottes durch Christum hatten.

Nach Inhalt und Form hat also das Buch Daniels das Gepräge einer prophetischen Schrift, wie wir sie dem Entwickelungsgange des alttestamentlichen Gottesreiches zufolge aus der Zeit des babylonischen Exils erwarten dürfen, und die Ueberzeugung der jüdischen Synagoge wie der christlichen Kirche von der Echtheit oder Abfassung des Buches durch den Propheten Daniel ruht auf solidem Grunde. Im ganzen Altertume hat niemand an der Echtheit desselben gezweifelt, außer dem bekanten Widersacher des Christentums, dem Neuplatoniker *Porphyrius,* welcher nach der Aussage des *Hieronymus* (*Prooem. in l. comment. Dan.*) das 12. Buch seiner *λόγοι κατὰ Χριστιανῶν* gegen das B. Daniel geschrieben hat, *nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine, esse compositum, sed a*

quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Judaea, et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita, aber von *Eusebius Caesar.* und andern Kchv. bekämpft wurde. Erst mit dem Aufkommen des Deismus, Naturalismus und Rationalismus im vorigen Jahrhunderte begannen infolge der Leugnung der übernatürlichen Gottesoffenbarungen die Angriffe auf die Echtheit des Buches und gewannen solche Verbreitung, daß gegenwärtig alle Kritiker, welche Wunder und übernatürliche Weissagungen leugnen, die Unechtheit desselben für ein zweifelloses Ergebnis kritischer Forschung halten, und das Buch für ein Product eines im Zeitalter der Makkabäer lebenden Juden erklären, welcher seine Volksgenossen im Kampfe gegen die Unternehmungen des Antiochus Epiphanes zur Ausrottung des Judentums durch fingirte Wunder und Weissagungen eines alten Propheten von dem Siege des Volkes Gottes über alle seine Feinde habe trösten und zum Ausharren in dem Kampfe stärken wollen[1].

Die Gründe, mit welchen die Gegner ihre Ansicht wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen, sind teils aus der Stellung des Buches im Kanon und anderen äußeren Umständen, hauptsächlich aber aus dem Inhalte desselben hergenommen. Sehen wir von dem ab, was die neuesten Bestreiter als unbeweisend aufgegeben haben, so wird von *Bleek* und *Stähelin* (in ihren in der Note angeff. Schriften) Folgendes geltend gemacht, das wir unter Verweisung auf die Erörterung dieser Streitfrage im Lehrb. der Einleitung hier allein berücksichtigen wollen.

Unter den *äusseren* Gründen wird großes Gewicht gelegt auf die Stellung des Buches im hebr. Kanon. Daß Daniel hier nicht unter den *Nebiim*, sondern unter den *Chetubim* zwischen dem B. Esther und dem B. Esra seinen Platz erhalten habe, soll sich kaum anders erklären lassen, als unter der Voraussetzung, daß es zur Zeit der Sammlung der *Nebiim* d. i. im Zeitalter Nehemia's noch unbekant, folglich nicht vorhanden gewesen sei. Diese Schlußfolgerung ist aber selbst bei der Voraussetzung, daß die dritte Abteilung des Kanons, die Sammlung der *Chetubim,* erst geraume Zeit nach Abschluß der zweiten Abteilung veranstaltet worden sei, nicht bündig. Dagegen hat nicht ohne Grund *Kranichf.* bemerkt: da die vorexilischen Propheten den Anbruch des messianischen Heils an das Ende des Exils geknüpft hatten, das B. Daniel dagegen eine nach dem Exile noch lange fortdauernde Drangsalszeit weissagt, so konte die nachexilische Zeit an dem Inhalte des Buches Anstoß nehmen und Beden-

---

1) Vgl. den geschichtlichen Ueberblick über die Bestreitung und Verteidigung der Echtheit des Buches in m. Lehrb. d. Einleit. in d. A. Test. §. 134. Zu den dort angeführten Bestreitungen sind hinzuzufügen: *Fr. Bleek*, Einleitung in d. A. Test. Berl. 1860 S. 577 ff. u. desselben Abhdl. über „die messianischen Weissagungen im B. Daniel“ in den Jahrbb. f. deutsche Theologie V, 1 S. 45 ff., und *J. J. Stähelin* specielle Einleit. in die kanon. Bücher des A. Test. Elberf. 1862. §. 73. — Zu den Verteidigern sind hinzugekommen: *Dav. Zündel*, krit. Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Basel 1861, *Rud. Kranichfeld* u. *Th. Kliefoth* in ihren Commentaren über d. B. Daniel (1868), und der kathol. Theologe Dr. *Fr. Heinr. Reusch* (Prof. in Bonn) in s. Lehrb. der Einleit. in das A. Test. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1868. §. 43.

ken tragen, das nicht von einem berufsmäßigen Propheten ausgegangene Buch der Sammlung der prophetischen Bücher einzuverleiben, und erst die Makkabäische Zeit unter dem Eindrucke der von dem Buche geweissagten Drangsale seinen prophetischen Wert würdigen lernen und seine Aufnahme in den Kanon bewirken. Zur Widerlegung des gegnerischen Einwandes reicht diese Antwort hin. Aber die Annahme einer successiven Sammlung des Kanons und seiner drei Abteilungen nach dem Zeitalter der Bücher ist eine unerwiesene Hypothese; vgl. dagg. m. Einl. in d. A. Test. § 154 f. Die Stellung unsers Buches im hebr. Kanon entspricht ganz der Stellung Daniels in der Theokratie. Daniel wirkte nicht, wie die übrigen Propheten, deren Schriften die Klasse der *Nebiim* bilden, als Prophet unter seinem Volke, in der Gemeinde Israels, sondern war Staatsbeamter der chaldäischen und medopersischen Weltherscher. Obwol er wie David und Salomo die Gabe der Prophetie besaß und deshalb προφήτης genant wird (LXX. Joseph. N. Test.), so war er doch kein נָבִיא d. h. nicht Prophet dem Amt und Stande nach. Daher unterscheidet sich auch sein Buch nach Inhalt und Form von den Schriften der *Nebiim*. Seine Weissagungen sind nicht prophetische Reden an Israel oder die Völker gerichtet, sondern Visionen, in welchen die Entwickelung der Weltreiche und ihr Verhalten zum Gottesreiche enthült wird, und der geschichtliche Teil seines Buches enthält Ereignisse aus der Zeit, da Israel in das Exil unter die Heiden dahingegeben war. Aus diesen Gründen ist sein Buch nicht in die Klasse der von Josua bis Maleachi reichenden *Nebiim* gestelt, weil diese nach der Anschauung der Ordner des Kanon sämtlich Schriften solcher sind, welche das Prophetenamt d. i. das Amt öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes hatten, sondern in die Klasse der *Chetubim*, in welcher heilige Schriften von verschiedenem Charakter zusammengefaßt sind, deren gemeinsames Merkmal darin besteht, daß ihre Verfasser nicht, wie auch Jona, das Prophetenamt in der Theokratie bekleideten, was durch die Aufnahme der Klagelieder in diese Klasse nur bestätigt wird, da Jeremia diese Klagelieder über den Untergang Jerusalems und Juda's nicht *qua* Prophet, sondern als Glied des vom Herrn gebeugten Volkes gedichtet hat.

Geringere Bedeutung hat das Stillschweigen des Jesus Sirach in seinem ὕμνος πατέρων c. 49 über Daniel, da man eine ausdrückliche Erwähnung Daniels zu erwarten nicht berechtigt ist. Jesus Sir. übergeht auch andere berühmte Männer der Vorzeit, wie Hiob, den frommen König Josaphat und selbst den um die Herstellung der Autorität des Gesetzes hochverdienten Priester und Schriftgelehrten Esra, woraus man schon ersehen kann, daß es ihm um Vollständigkeit der Aufzählung nicht zu tun war. Noch weniger beabsichtigte er alle Schriftsteller des A. Tests. zu nennen. Und wenn er auch in seinem Preise der Väter sich im Ganzen an die Reihenfolge der biblischen Bücher des hebr. Kanon vom Pentateuche an bis zu den kleinen Propheten herab hält, so hat er doch das, was er über Serubabel, Josua und Nehemia sagt, nicht aus den Büchern Esra und Nehemia geschöpft. Wenn dagegen *Bleek* die Tatsache der Nichterwähnung Esra's, welche seine Voraussetzung, daß Jesus Sirach

alle in den zu seiner Zeit vorhandenen kanonischen Schriften erwähnten berühmten Männer nenne, widerlegt, durch die Bemerkung entkräften will, daß Esra „*vielleicht* nicht würde übergangen sein, wenn das unter seinem Namen vorhandene Buch schon zur Zeit des Jesus Sirach einen Bestandteil des Kanon ausgemacht hätte“, so hat er im Eifer gegen das B. Daniels zu beachten vergessen, daß weder das Buch Nehemia in seiner ursprünglichen oder jetzigen Gestalt, noch der erste von Serubabel und Josua berichtende Teil des Buches Esra ohne den zweiten von Esra handelnden Teil jemals einen Bestandteil des Kanon gebildet haben, daß vielmehr nach *Bleek*'s eigener Darstellung der zweite Teil des B. Esra „ohne Zweifel von Esra selbst verfaßt“, mithin eben so alt wenn nicht älter als die echten Bestandteile des B. Nehemia ist, und daß beide Bücher in ihrer uns überlieferten Gestalt von einem am Ende der persischen oder Anfangs der griechischen Herschaft lebenden Juden redigirt sein sollen, und erst in dieser Redaction in den Kanon aufgenommen worden sind. — Hiezu komt, daß in der Schrift des Jesus Sirach das Vorhandensein des B. Daniel vorausgesezt wird, indem die in Sir. 17, 14 vorgetragene Anschauung, daß Gott jedem Volke einen Engel zum *ἡγούμενος* (שַׂר) gesezt habe, auf Dan. 10, 13. 20—11, 1. 12, 1 zurückweist. Denn wenn auch der Siracide diese Anschauung zunächst aus Deut. 32, 8 u. 9 der LXX geschöpft hat, so haben doch die LXX sie aus dem B. Daniel in Deut. 32, 8 hineingetragen, so daß Daniel die Quelle für diese Vorstellung bildet, und das schon von den Alexandrin. Uebersetzern des Pentateuchs gekante und beachtete Buch dem Siraciden nicht unbekant sein konte.

Noch schwächer ist das andere *argumentum e silentio*, daß sich in den nachexilischen Propheten Haggai, Maleachi und besonders bei Sacharja c. 1—8 keine Spuren einer Benutzung des B. Daniels finden, und daß es namentlich auf die messianische Vorstellung dieser späteren Propheten keinen Einfluß geübt habe. Die Schwäche dieses Arguments hat schon *Kran.* durch die Entgegnung aufgedekt, daß *Bl.* über das Verhältnis des Gebetes Dan. 9, 3—19 zu Esr. 9 u. Neh. 9 schweige, weil sich die Abhängigkeit des Esra und Nehemia von dem Buche Daniels nicht leugnen lasse. Ferner haben bereits *v. Hofmann*, *Zündel* (S. 249 ff.), *Volck* (*Vindiciae Danielicae*, ein Dorpater Univ. Progr. vom J. 1866), *Kran.* u. *Klief.* nachgewiesen, daß Sacharja die Weissagung Daniels von den vier Weltmonarchien voraussetze, indem nicht nur die Vision von den vier Hörnern und den vier Schmieden Sach. 2, 1—4 auf Dan. 7, 7 u. 8 u. 8, 3—9 ruhe und die Darstellung von Völkern und Reichen als Hörner aus diesen Stellen geflossen sei, sondern auch in der symbolischen Handlung Sach. 11, 5 die Tödtung der drei Hirten in einem Monate nur aus der Danielischen Weissagung von den Weltherschern, in deren Gewalt Israel dahingegeben ist, verständlich werde. Damit vgl. m. Comm. zu Sach. 2, 1—4 u. 11, 5. Nur die Erklärung von Sach. 1, 7—17 u. 6, 1—8 aus der Danielischen Weissagung von den Weltreichen erscheint uns nicht begründet, und auch in dem, was Sacharja 2, 5 f. vom Bauen Jerusalems in die Weite sagt, können wir keine beweiskräftige Anspielung auf Dan. 9, 25 finden. Wenn aber *Bl.* im Besonderen noch die Danielische Verkün-

digung des gleich einem Menschensohne in den Wolken einherkommenden Herschers bei Sacharja vermißt, so hat dagegen *Kran.* mit Recht bemerkt, daß diese Anschauung bei Daniel mit der in c. 7 geschilderten, im Himmel gedachten Gerichtsscene zusammenhängt, zu deren Wiederholung oder ausdrücklichen Erwähnung Sacharja, in dessen Weissagung der priesterliche Charakter des Messias vorwalte, keine Veranlassung hatte. Dies gilt auch von den Engel*namen*, die bei Daniel mit dem besonderen Inhalte seiner Visionen zusammenhängen, daß man sie bei Sacharja nicht erwarten kann. Sonst stimt Sacharja hinsichtlich der Unterscheidung von höheren und niederen Engeln mit Daniel überein.

Verhält es sich aber vielmehr so, daß nicht nur Sacharja die Weissagungen Daniels kent, sondern auch Esra u. die Leviten seiner Zeit (Esr. 9 u. Neh. 9) an Daniels Bußgebet (Dan. 9) sich anlehnen, so tritt uns bei Ezechiel ein noch älteres Zeugnis für Daniel und den Hauptinhalt seines Buches entgegen, welches die Gegner vergebens zu beseitigen versucht haben. Selbst *Bleek* muß zugestehen: „durch die Art, wie Ezechiel (14, 14. 20 u. 28, 3) den Daniel vonseiten seiner Gerechtigkeit und Weisheit nent, werden wir veranlaßt an einen Mann von ähnlicher ausgezeichneter Tugend und Weisheit zu denken, wie der Daniel in unserm Buche erscheint, und auch irgend einen Zusammenhang des in unserm Buche auftretenden Charakters mit dem, welchen Ezechiel vor Augen hatte, zu vermuten", meint aber trozdem, die Art und Weise, wie Ezechiel seiner erwähne, lasse nicht an einen Mann denken, der mit ihm im babyl. Exil *lebte* und der zur Zeit der Aussprüche Ezechiels noch in ziemlich jungen Jahren müßte gewesen sein, sondern weit eher an eine längst bekante historische oder poetische Person der Vorzeit. Aber dies leztere Bedenken stüzt sich nur auf die grundlose Annahme, daß die Reihenfolge der Namen: Noah, Daniel und Hiob bei Ezech. 14, 14. 20 eine chronologische sei, während sie, wie wir zu Ezech. 14 gezeigt haben, eine sachliche ist, durch die Rücksicht auf die Verschonung bestimt, welche die genanten Personen um ihrer Gerechtigkeit willen bei großen Strafgerichten erfuhren. Eben so grundlos ist die andere Unterstellung, daß der von Ezechiel genante Daniel müsse ein hochbejahrter Mann oder Greis gewesen sein, weil Gerechtigkeit und Weisheit erst im Alter sich zeigten. Wenn man diese grundlosen Voraussetzungen aufgibt und auf den Gedankengang bei Ezechiel eingeht, so fält der Anstoß an der Nennung Daniels zwischen Noah und Hiob in Ez. 14, 14 hinweg und damit zugleich der Anlaß, an eine historische oder mythische Person der Vorzeit, von der sonderbarer Weise sonst keine Spur sich findet, zu denken. Was Ezechiel in beiden Stellen von Daniel sagt, paßt vollkommen auf den Daniel unsers Buches. Wenn er c. 28, 3 von dem Könige von Tyrus sagt: „Du hältst dich für weiser als Daniel, nichts Verborgenes ist dir dunkel (כָּל־סָתוּם לֹא עֲמָמוּךָ), so läßt sich die Anspielung auf Daniel nicht verkennen" dem Gott Einsicht in allerlei Gesichten und Träumen verliehen, daß er in jeder Sache der Weisheit alle Weisen Babylons zehnfach übertraf (Dan. 1, 17. 20), daher Nebucadnezar (4, 6) wie die Königin Dan. 5, 11 ihm den Geist und die Weisheit der Götter zutrauten, welche der Fürst von Tyrus in eitler

Selbstvergötterung sich beimaß. — Auch die in c. 14, 14. 20 von Daniel ausgesagte Gerechtigkeit weist unzweifelhaft auf den Daniel unsers Buches hin. Ezechiel nent Noah, Daniel und Hiob als Fromme, die durch ihre Gerechtigkeit vor Gott in schweren Gerichten ihre Seelen d. h. ihr Leben retteten. Solte seine Rede Eindruck auf die Hörer machen, so mußten die Lebensrettungen dieser Männer denselben bekant sein. Von Noah und Hiob war dies in den heiligen Schriften zu lesen, von einem Daniel der Vorzeit aber war in denselben nichts überliefert. Dagegen konten und mußten die Hörer des Propheten sofort an den Daniel denken, der nicht nur um das Gesetz Gottes nicht zu übertreten auf die Gefahr seines Lebens hin von der köstlichen Speise des Königs zu essen abgelehnt hatte und dafür leiblich und geistig von Gott gesegnet worden war, sondern der auch bei der Tödtung der Magier, welche Nebucadnezars Traum nicht hatten anzeigen können, in dem festen Glauben, daß Gott ihm auf sein Gebet hin den Traum des Königs offenbaren würde, sein und seiner gleichgesinten Freunde Leben gerettet hatte und infolge der Deutung des von Gott ihm geoffenbarten Traumes zum Oberverwalter der ganzen Landschaft Babel und Obervorsteher über alle Magier Babels gesezt worden war, daß sein Name gar bald im ganzen Königreiche bekant und seine Gesetzestreue und Gerechtigkeit von allen Gefangenen Juda's in Babylonien gepriesen werden mußte.

So steht es mit den äußeren Gründen gegen die Echtheit unsers Buches. Seine Stellung im Kanon unter den *Chetubim* entspricht der Stellung, welche Daniel zum Gottesreiche des A. Bundes einnahm; die angeblichen Nichterwähnungen des Buches und seine Weissagungen bei Sacharja und im Buche Jesus Sirach's erweisen sich bei tieferem Eingehen auf die Sache als unrichtig; nicht nur Jesus Sirach und Sacharja haben die Weissagungen Daniels gekant und beachtet, sondern auch schon Ezechiel nent Daniel als leuchtendes Vorbild der Gerechtigkeit und Weisheit. Gehen wir nun auf die *innern* Gründe ein, welche die Unechtheit des Buches beweisen sollen, so erwekt schon der Umstand, daß die Bestreiter die griechischen Namen einiger musikalischen Instrumente Dan. 3 ins Vordertreffen stellen, kein günstiges Präjudiz für die Stärke ihrer Argumentation.

In der Aufzählung der Instrumente, welche bei Einweihung der goldenen Statue Nebucadnezars gespielt wurden, kommen drei Namen griechischen Ursprungs vor: קִיתָרֹס = *κίθαρις*, סוּמְפֹּנְיָה (סִיפֹּנְיָא) = *συμφωνί*[…] und פְּסַנְתֵּרִין (פְּסַנְטֵרִין) = *ψαλτήριον* (Dan. 3, 5. 7. 10. 15). Zu diesen h[…] man auch סַבְּכָא = *σαμβύκη* gezählt, aber mit Unrecht; denn die *σαμβύκ*[…] *σάμβυξ*, *ζαμβίκη* ist nach den Zeugnissen des *Athen.* u. *Strabo* ausländ[…]scher oder syrischer d. i. semitischer Herkunft und das Wort *σαμβύκ*[…] ohne Etymon im Griechischen (s. die Belege hiefür in *Gesen. Thes. p.* 935[…]). Von den andern 3 Namen ist allerdings der griechische Ursprung unzwe[…]felhaft, aber „daß dergleichen Artikel zur Zeit chaldäischer Oberhe[…]schaft aus dem griechischen Westen her ihren Weg nach Oberasien nic[…] finden konten, kann man nur behaupten, wenn man einer historischen Be[…]trachtung des Sachverhaltes nicht Raum geben will" (*Kran.*). Zur Ze[…] Nebucadnezars fand nicht blos „einiger Verkehr zwischen den Oberasi[…]

ten und den Ioniern Kleinasiens statt", wie *Bleek* wähnt, sondern wir finden nach *Strabo XIII*, 2, 3 im Heere des Nebuc. schon den Bruder des Dichters Alkäos, Antimenidas für die Babylonier siegreich kämpfend, warscheinlich, wie *M. v. Nieb.* Gesch. Assurs S. 206, 2 anmerkt, an der Spitze einer kriegerischen Truppe, als Haupt einer Bande *fuorusciti*, die dem babyl. Könige sich verdungen hatte. Nach einem Zeugnisse des *Abydenus* in *Euseb. chron. arm. ed. Aucher I*, 53 folgten schon dem Assyrer Asarhaddon (Axerdis) griechische Söldner auf seinen Zügen durch Asien, und nach *Berosus* (*Fragm. hist. graec. ed. Müller II*, 504) hat bereits Sanherib einen siegreichen Kampf gegen ein in Cilicien eingefallenes griechisches Heer geführt. Und die neuern Ausgrabungen in Ninive bestätigen mehr und mehr den weit über die Zeit Daniels hinaufreichenden regen Verkehr Oberasiens mit den Griechen, so daß das Vorkommen griechischer Toninstrumente nicht einmal in Ninive befremdend wäre, geschweige denn unter der chaldäischen Oberherschaft in Babylon, der Kaufmannsstadt, wie Ezechiel 17, 4. 19 sie nent, aus welcher schon zu Josua's Zeiten ein babylonisches Gewand zu den Cananitern gekommen war (Jos. 7, 21). Wenn aber *Staehelin* Einl. S. 348 noch bemerkt: auch die Möglichkeit zugegeben, daß zu Nebucadnezars Zeit die Babylonier einige Kentnis von griechischen Instrumenten hatten, so ist doch bis zur Anwendung derselben bei großer Feier, wo gewöhnlich die alte Sitte gält, ein gewaltiger Unterschied, so steht die hiebei von Nebucadnezar vorausgesezte Engherzigkeit im Widerspruche mit allem, was wir sonst von diesem Könige wissen. Und die weitere Bemerkung desselben Kritikers, daß *Psalterium* und *Symphonie* erst bei den spätern griechischen Schriftstellern von 150 vor Chr. an erwähnt werden, findet eine tatsächliche Widerlegung durch die Abbildung eines ψαλτήριον auf den Monumenten Sanheribs[1]. Waren aber durch den uralten Handelsverkehr, den hauptsächlich die Phönizier vermittelten, griechische Instrumente nach Oberasien gekommen, so können auch die griechischen Namen derselben in Dan. 3 nicht befremden, da, wie allbekant, mit den ausländischen Handelsartikeln auch die ausländischen Namen derselben zu den Völkern zu gelangen pflegen.

Gewichtiger erscheinen die historischen Unwarscheinlichkeiten und Unrichtigkeiten, die in den geschichtlichen Erzählungen unsers Buchs sich finden sollen. Dahin gehört *a*) die mit den sonstigen Nachrichten über Nebucadnezars Feldzüge gegen Judäa (Jer. 25, 1 ff. 46, 2) nicht überein-

1) Vgl. *A. H. Layard*, Nineveh u. Babylon, übers. v. *Zenker* S. 347 (S. 454 der engl. Ausg.), wo diese Abbildung so beschrieben wird: Auf einem die Rükkehr des assyrischen Heeres von einem siegreichen Feldzuge darstellenden Basrelief bewillkomnen Trupps von Männern mit Gesang, Musik und Tanz die assyrischen Heerführer. Voran gehen 5 Musiker, nämlich 3 mit vielseitigen Harfen, ein vierter mit einer Doppelflöte, wie man sie auf den ägyptischen Denkmälern sieht und auch bei Griechen und Römern in Gebrauch waren; der fünfte führt ein dem noch in Aegypten gebräuchlichen *Santur* (d. i. سنطير = פְּסַנְתֵּרִין s. *Gesen. Thes.* p. 1116) ähnliches Instrument, das in einem holen Kasten oder einem Resonanzboden mit darüber gespannten Saiten besteht. — Ganz so wie *Augustin* zu Ps. 32 das Psalterium beschreibt.

stimmende Angabe Dan. 1, 1 ff., daß dieser König im 3. Jahre Jojakims gegen Jerusalem gezogen sei, die Stadt eingenommen habe und mit andern hebräischen Jünglingen den Daniel nach Babel weggeführt habe, um ihn drei Jahre lang in der Weisheit der Chaldäer erziehen zu lassen, während nach der Erzählung c. 2 Daniel schon im zweiten Jahre des Königtumes Nebucadnezars dem Könige seinen Traum deutet, was doch erst nach Ablauf der Unterrichtszeit geschehen sein kann. Diese Widersprüche, sowol der zwischen Dan. 1, 1 und Jer. 46, 2. 25, 1 u. a., als auch der zwischen Dan. 1 u. 2 würden in der Tat vorhanden sein, wenn in Dan. 1, 1 unzweideutig berichtet wäre, daß Nebucadnezar, nachdem er den Thron bestiegen, schon im 3. Regierungsjahre Jojakims Jerusalem erobert habe. Aber schon die Bemerkung von *Wieseler* (die 70 Wochen u. die 63 Jahrwochen des Proph. Daniel S. 9): der vermeintliche Widerspruch zwischen Dan. 1 u. c. 2 sei so grob, daß er auch bei einem Pseudo-Daniel nicht denkbar sei, muß begründete Bedenken gegen die Richtigkeit der Annahme, daß Nebuc. bei der Eroberung Jerusalems und der Wegführung Daniels schon Inhaber des babylonischen Königtums gewesen sei, erregen. Der Traum Nebucadnezars in c. 2 wird v. 1 ausdrücklich in das zweite Jahr seines Königtums (מַלְכוּת) gesezt, aber in c. 1 heißt Nebuc. zwar König von Babel, aber vom Königtum desselben ist nicht die Rede, und die Zeit der Eroberung Jerusalems wird nicht nach einem Jahre seines Königtums bestimt. König aber konte er, der nachmalige König, auch als oberster Heerführer proleptisch genant werden. Diese Vermutung wird durch die Nachricht des *Berosus* bei *Joseph.* (*Ant. X,* 11, 1. c. *Ap. I,* 19), daß Nebuc. den ersten Feldzug gegen den ägyptischen König noch zu Lebzeiten seines Vaters, der ihm wegen Alterschwäche die Kriegführung übertragen hatte, unternommen und erst nach Besiegung des Feindes in Vorderasien die Nachricht vom Ableben seines Vaters erhalten habe u. s. w., zur Gewißheit erhoben. Fiel hienach die Thronbesteigung und der Regierungsanfang Nebucadnezars ein oder anderthalb Jahre nach der ersten Einnahme Jerusalems, so konten auch im zweiten Jahre seiner Regierung d. h. gegen Ende desselben schon die 3 Jahre des Unterrichts der hebräischen Jünglinge in der chaldäischen Weisheit abgelaufen sein; und damit fält der Widerspruch zwischen Dan. 2, 1 ff. u. c. 1, 1 ff. weg. In Betreff der Zeitangabe: im dritten Jahre des Königtums Jojakims Dan. 1, 1 können wir weder die aus Jer. 36, 9 gefolgerte Annahme, daß die Chaldäer selbst im 9. Monate des 5. Jahres Jojakims noch nicht nach Jerusalem gekommen waren, für richtig halten, noch der Auskunft beipflichten, daß Nebuc. schon vor dem im 4. Jahre Jojakims erstrittenen Sieg über Pharao Necho bei Carchemisch (Jer. 46, 2) Jerusalem erobert habe, sondern hoffen zu c. 1, 1 zu erweisen, daß die Einnahme Jerusalems im 4. Jahre Jojakims nach der Schlacht bei Carchemisch erfolgte, und daß damit auch die Angabe Dan. 1, 1 richtig verstanden sich unschwer vereinigen lasse, da בּוֹא (Dan. 1, 1) nicht kommen, sondern gehen, ziehen bedeutet.

Minder leicht sind *b*) die historischen Schwierigkeiten in c. 5 u. 6, 1 zu lösen, weil die außerbiblischen Nachrichten über den Untergang des babylonischen Reiches sehr dürftig und einander widersprechend sind,

aber keineswegs unlösbar und überhaupt nicht so angetan, daß sie die Danielische Abfassung unsers Buches zweifelhaft machen könten. Sehr geringfügig ist namentlich das, worin *Bleek* eine „besonders große Schwierigkeit“ findet, daß in c. 5 „so vieles in *eine* Nacht zusammengedrängt sei, wovon sich kaum glauben lasse, daß es sich so unmittelbar hinter einander in so kurzem Zeitraume könte begeben haben“.[1] Wenn man nur die Voraussetzungen, welche *Bl.* in die Erzählung hineinträgt: 1. daß das Gastmahl erst am Abende oder in der Nacht begonnen habe, während es schon am Nachmittage angefangen und sich nur bis in die Nacht hineingezogen haben kann, 2. daß die Bekleidung Daniels mit Purpur und Halskette und seine Ausrufung als dritter Herscher im Reiche in einer feierlichen durch die Straßen der Stadt sich bewegenden Procession vollzogen worden sei, 3. daß Daniel noch Obervorsteher der Magier gewesen sei, und 4. daß zwischen den auf das Sichtbarwerden der Handschrift folgenden Begebenheiten immer stundenlange Berathungen gepflogen worden seien —, wenn man alle diese Voraussetzungen aufgibt und dabei erwägt, was bei einem plötzlich eintretenden Unglücksfalle, z. B. einer Feuersbrunst, alles in wenigen Stunden geleistet werden kann, so wird man es nicht unglaublich finden, daß alles in unserm Cap. Erzählte in einer Nacht geschehen und auch die Tödtung des Königs noch in derselben Nacht vor Anbruch des Morgens erfolgt sein kann. Die historische Schwierigkeit liegt blos darin, daß, wie *Staeh.* S. 350 die Sache formulirt, Belsazar als der lezte König von Babel und seine Mutter als Gattin Nebucadnezars erscheint, was gegen die Geschichte streitet. Hieran ist so viel richtig, daß die Königin-Mutter wie Daniel den Nebucadnezar wiederholt Vater (אַב) des Belsazar nennen; aber daß Belsazar der lezte König von Babel gewesen, ist in der Erzählung nicht ausgesprochen oder angedeutet, sondern dies wird nur daraus gefolgert, daß die Zeichenschrift an der Wand den Untergang des Königs Belsazar und seines Reiches ankündigt und daß als Erfüllung dieser Ankündigung in 5, 30 die Tödtung Belsazars noch in selbiger Nacht, und in 6, 1 der Uebergang des Königtumes der Chaldäer auf den Meder Darius berichtet wird. Daß aber der Sturz des Chaldäerreichs oder der Uebergang desselben an die Meder gleichzeitig mit der Tödtung Belsazars erfolgt sei, ist im Texte nicht gesagt. Aus der Anknüpfung des zweiten Factums an das erste durch ו *copul.* 6, 1 folgt nichts weiter, als daß das eine und das andere dieser Momente der Weissagung

1) Nämlich: „zuerst das Gastmahl, welches doch schon ziemliche Zeit scheint gedauert zu haben, bis der König die jüdischen Tempelgeräthe holen ließ, und noch länger, bis die schreibende Hand sich zeigte; dann die Herbeirufung aller Weisen, Beschwörer, Chaldäer und Warsager; deren Berathungen über den Inhalt der Schrift, wobei sie gewiß eine geraume Zeit, dieselbe zu entziffern, werden hingebracht haben, ehe sie ihr Unvermögen bekanten; darauf die auf den Rath der Königin geschehene Herbeirufung Daniels, von dem man eigentlich auch nicht begreift, weshalb er, als Obervorsteher über alle Weisen, nicht von Anfang an mit herbeigerufen war; dann Daniels Deutung der Schrift; darauf unmittelbar, ungeachtet die Deutung für den König so übel lautete und dieser doch nicht einmal erkennen konte, ob sie die richtige sei, die Bekleidung Daniels mit Purpur und Halskette und Ausrufung desselben als dritten Herschers im ganzen Reiche; und endlich der Tod Belsazars nach der ausdrücklichen Angabe noch in derselben Nacht“.

in Erfüllung gingen. Das erste geschah in derselben Nacht (5, 30), von dem andern aber ist die Zeit nicht angegeben, da 6, 1 nicht den Schluß der Erzählung des 5. Cap., sondern den Eingang zu dem in c. 6 erzählten Ereignisse bildet. Wie wenig aus der Anreihung des zweiten an das erste durch die Copula ו die Gleichzeitigkeit beider folgt, kann man z. B. aus der Erzählung 1. Kg. 14 ersehen, wo der Prophet Achija dem Weibe Jerobeams den Tod ihres kranken Sohnes ankündigt v. 12, und unmittelbar im Anschlusse daran die Ausrottung des Hauses Jerobeams v. 14, sowie das Exil der zehn Stämme v. 15; drei Ereignisse, die der Zeit nach weit auseinander liegen und nur innerlich zusammenhängen, indem die Sünde Jerobeams nicht blos den Tod seines Sohnes, sondern auch den Sturz seiner Dynastie und den Untergang des Zehnstämmereichs herbeiführte.[1] So hängen auch hier der Tod Belsazars und der Untergang des Chaldäerreichs innerlich zusammen; Belsazars Sünde zieht sowol seinen eigenen als des Reiches Untergang nach sich, ohne daß darum diese beiden Folgen seiner Sünde gleichzeitig eingetreten zu sein brauchen. Wann der Sturz des chaldäischen Reiches erfolgte, darüber gibt das Buch Daniels keinen Aufschluß; dies muß aus den außerbiblischen Nachrichten ermittelt werden, worauf wir erst in der Einleitung zu c. 5 näher eingehen wollen. Da hoffen wir zu zeigen, daß Daniels Bericht mit dem was sich aus den widersprechenden Nachrichten der griechischen Historiker über diese Begebenheit als geschichtlich begründet herausstelt, vollkommen harmonirt, vielleicht sogar die Quelle für die Sage von der Eroberung Babylons durch Cyrus während eines schwelgerischen Festes der Babylonier bildet.

Auch die andere „Schwierigkeit", daß auf Belsazar ein König aus Medischem Stamme folgt (6, 1), Darius, der auch 9, 1 u. 11, 1 als Meder bezeichnet wird und 9, 1 als Sohn des Achasverosch, läßt sich heben, sobald man nur die unbegründeten Vorstellungen, daß dieser Darius unmittelbar auf Belsazar gefolgt sei und daß Achasverosch der persische König Xerxes sei, aufgibt und der Andeutung 6, 29, daß nach Darius dem Meder im Königtume Coresch der Perser folgte, gemäß dem Berichte des Xenophon über den medischen König Cyaxares II. und dessen Verhältnis zu Cyrus Glauben schenkt, wie zu 6, 1 nachgewiesen werden soll.

Die übrigen „Schwierigkeiten" und „Unwahrscheinlichkeiten" sind ohne alle Bedeutung. Die Aufstellung eines ungeheuren goldenen Bildes von 60 Ellen Höhe in der Ebene im Freien c. 3 hat nur dann „etwas sehr Unwahrscheinliches", wenn man mit *Bleek* u. A. an eine massiv goldene Statue von solcher Größe denkt und nicht anerkennen will, daß die Hebräer auch mit Goldblech nur überzogene Geräthe golden nennen, wie z. B. den mit Gold überzogenen hölzernen Altar Ex. 39, 38. 40, 5. 26 vgl. mit Ex. 37, 25 f. und Götzenbilder vgl. Jes. 40, 19. 41, 7 u. a. — Von dem sieben*jährigen* Wahnsinne Nebucadnezars weiß die Erzählung c. 4 nichts,

1) Durch Hinweisung auf diese Erzählung hat *Kran.* S. 26 auch den Einwurf *Hitzig's*, daß, wenn die Tödtung Belsazars nicht den Uebergang des Königtums der Chaldäer auf die Meder mit sich brachte, in v. 28 hätte von der Tödtung des Königs geredet und, daß das Reich (22 Jahre später) an die Chaldäer kommen würde, mit Stillschweigen übergangen werden müssen, schlagend widerlegt.

sondern nur von einer Dauer von sieben Zeiten (עִדָּנִין v. 20. 22. 29), welche erst die Ausleger zu Jahren gemacht haben. Daß aber der lange Zeit andauernde Wahnsinn des Königs „sehr bedeutende Veränderungen und Verwirrungen" habe mit sich führen müssen, wäre doch nur in dem Falle anzunehmen, wenn während dieser Krankheit sich Niemand um die Regierung bekümmert hätte. Und die Nichterwähnung dieser Krankheit Nebucadnezars bei den außerbiblischen Geschichtschreibern würde bei den sehr dürftigen Nachrichten derselben über Nebucadnezars Regierung nicht befremden dürfen, wenn auch die Hindeutungen des Berosus und Abydenus auf eine solche Krankheit nicht von seinem Wahnsinne zu verstehen sein solten. S. darüber zu c. 4. Von solchen und ähnlichen Einwürfen gegen den geschichtlichen Inhalt unsres Buches gilt, was *Kran.* S. 47 über die absprechenden Behauptungen *v. Lengerke's*, der Verf. lebe „in der größten Unwissenheit über die Hauptereignisse seiner Zeit", oder *Hitzig's*, unser Buch sei ein „sehr ungeschichtliches" sehr richtig bemerkt, daß sie „aus einer Kritik hervorgehen, welche erstaunlich consequent auf der Oberfläche gewisser Tatsachen bleibt und da erklärlicher Weise Widerspruch auf Widerspruch proclamirt, ohne auch nur mindestens die Geneigtheit zu einer andern als einer ganz äußerlichen gewaltsamen Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten zu zeigen".

Ein Hauptmerkmal des nicht exilischen, sondern des makkabäischen Ursprunges des B. Daniels finden alle Gegner desselben nach dem Vorgange von *Porphyrius*[1] in dem Inhalte und der Beschaffenheit seiner Weissagungen, namentlich darin, daß, wie *Bl.* sich darüber ausspricht, „die specielle Bestimtheit der Vorhersagung gerade bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes geht, wo dieser syrische Fürst seine Tyrannei gegen das jüdische Volk übte, der namentlich den Jehova-Dienst auf alle Weise zu unterdrücken und dafür grieschischen Cultus selbst im Tempel zu Jerusalem einzuführen suchte; indem die Weissagung entweder mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht oder daran unmittelbar die Verkündigung der Befreiung des Volkes Gottes von allen Bedrängnissen, des messianischen Heiles und Reiches und selbst der Auferstehung der Todten anschließt." Um diese von der kirchlichen Auslegung des Buches abweichende und auch von den neuern Verteidigern seiner Echtheit bestrittene Behauptung zu erhärten, hat *Bl.* in der Einl. u. in der S. 22 angef. Abhdlg. den sonderbaren Weg eingeschlagen, durch eine von c. 12 ausgehende, rückwärts schreitende Vergleichung der Weissagungen Daniels den Beweis zu führen, daß wie in c. 12 und 11, 21—45 nur von der Regierung des Antiochus Epiphanes, von seinem frevelhaften Tun und Treiben und namentlich von seinen Unternehmungen gegen das jüdische Volk und den Jehovadienst die Rede sei, so auch in c. 9. 8. 7 u. 2 die specielle Vorausverkündigung der Zukunft nicht weiter als bis auf diesen Feind des Volkes Gottes reiche. Nun beziehen sich allerdings in c. 12 die Vv. 11 u. 12

1) Dessen Ansicht von dem Inhalte unsers Buches *Hieronym.* in *Prooem. in Dan.* so angibt: *Quidquid (autor libri Dan.) usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere; si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum.*

zweifellos auf die Zeit des Antiochus Ep., und auch in c. 11 handeln die Vv. 21—35 unbestritten von den Unternehmungen und Freveln dieses syrischen Königs; aber der Abschnitt 11,36—12,3 wird von den kirchlichen Ausll. fast einhellig von dem Auftreten und Schalten des Antichrists in der Endzeit verstanden, und läßt sich, wie jüngst wieder *Klief.* nachgewiesen, nur mittelst gezwungener, den Sinn der Worte nicht erschöpfender, zum Teil verdrehender Erklärung und grundloser historischer Annahmen auf das Schalten des Antiochus Ep. deuten. Indem nun *Bleek*, ohne auf die altkirchliche Auslegung einzugehen, die neuerdings herschend gewordene Erklärung des ganzen 11. Cap. vom Antiochus Ep. als unbedingt richtig annimt und nur die künstliche Erklärung, welche *Auberlen* von c. 12 gegeben, zurückzuweisen für nötig hält, und dann von dem auf solche Weise gewonnenen Resultate aus mit Hilfe des 8. Cap. auch die Weissagungen von den 70 Wochen c. 9 und von den vier Weltmonarchien c. 2 u. 7 so deutet, daß c. 9,25—27 mit Antiochus Ep. schließe und das vierte Weltreich auf die griechisch-macedonische Monarchie Alexanders und seiner Nachfolger gehe, hat er mittelst dieses, von dem Organismus des wolgegliederten Buches ganz absehenden Verfahrens das erwünschte Resultat gewonnen. Aber wissenschaftlich kann man ein solches Verfahren, welches ohne alle Rücksicht auf den Organismus einer Schrift den rückgängigen Weg einschlägt, um aus den dunkeln und mehrdeutigen Stellen die klaren und unzweideutigen Aussprüche zu erklären, nicht wol nennen. Denn wie schon *Zündel* S. 95 treffend bemerkt hat, so gewiß man eine Symphonie nicht aus den lezten Tönen des *Finale* beurteilen kann, sondern nur nach den einfachen ersten Sätzen des Thema, so gewiß kann auch ein Prophetenwerk wie dieses, in welchem der Gang der Weissagungen von Anfang an ein solcher ist, der sich von allgemeinen zu speciellen Weissagungen fortbewegt, nicht aus den lezten zusammenfassenden und kurz abgebrochenen Sätzen richtig beurteilt werden. Cap. 12 nämlich bringt den Abschluß des ganzen Buches; in v. 5—13 sind die beiden in c. 7 u. 8 deutlich von einander geschiedenen schweren Drangsalszeiten des Volkes Gottes — die von dem großen Feinde des dritten Weltreiches d. i. dem Antiochus (c. 8) und die von dem lezten großen Feinde des vierten Weltreiches d. i. dem Antichrist (c. 7) demselben bereitete Trübsal — zusammengestelt, indem der Engel dem Propheten auf seine Fragen die Dauer beider angibt. Diese durch zwei Fragen Daniels veranlaßten kurzen Aussprüche des Engels erhalten ihr richtiges Verständnis aus der früheren Weissagung in c. 7 und 8. Kehrt man das Verhältnis um, indem man auf Grund einer sehr streitigen, um nicht zu sagen irtümlichen Auslegung von c. 11 die Fragen Daniels und die Antworten des Engels mißdeutet, und macht man dann diese Mißdeutung zur Richtschnur für die Auslegung von c. 9. 8. 7 u. 2, so hat man sich den Weg für die richtige Auffassung des prophetischen Inhalts des ganzen Buches verlegt.

Die Frage, wie weit die Weissagungen Daniels reichen, läßt sich nur durch vorurteilsfreie, den Worten und dem sachlichen Inhalte gerecht werdende Erklärung der beiden Visionen von den Weltreichen (c. 2 u. 7) entscheiden, und diese Entscheidung kann erst in der nachfolgenden Aus

legung des Buches gegeben werden. Daher müssen wir uns hier auf einige kurze Andeutungen beschränken. Nach dem unmißverständlichen Inhalte der beiden grundlegenden Visionen c. 2 u. 7 erfolgt die Aufrichtung des messianischen Reiches bei und nach der Zertrümmerung des vierten Weltreiches (2, 34 f. 44) und wird durch das Gericht über das aus dem vierten Weltreiche hervorwachsende kleine Horn und die Belehnung des in den Wolken des Himmels erscheinenden Messias mit Herschaft, Herrlichkeit und Königtum bewirkt (7, 9—14. 26 f.). Das erste dieser Weltreiche ist die von Nebucadnezar gegründete chaldäische Monarchie; Nebucadnezar ist das goldene Haupt des Monarchienbildes (2, 37. 38). Das Königtum der Chaldäer geht über auf den König Darius aus medischem Stamme (6, 1. 9, 1), dem in der Regierung Coresch, der Perser, folgt (6, 29), also auf die Meder und Perser. Dieses in c. 7 unter dem Bilde eines Bären dargestelte Reich schaut Daniel in c. 8 unter dem Bilde eines Widders mit zwei Hörnern, welcher von einem im Fluge über den Erdboden rennenden Ziegenbock mit einem großen Horne zwischen den Augen niedergestoßen und nach Zerbrechung seiner beiden Hörner zu Boden geworfen und zertreten wird. Als hierauf der Ziegenbock stark geworden, zerbrach sein großes Horn und an seiner Statt wuchsen vier Hörner hervor gegen die vier Winde des Himmels; und aus einem von ihnen kam dann ein kleines Horn hervor, welches ausnehmend groß ward, sich bis zum Fürsten des Heeres erhob, das beständige Opfer abschafte u. s. w. (8, 3—13). Dieses Gesicht wird von einem Engel dem Propheten also gedeutet: Der Widder mit zwei Hörnern das sind die Könige von Medien und Persien; der Ziegenbock ist der König von Javan d. i. das griechisch-macedonische Königreich, denn „das große Horn des Ziegenbocks zwischen seinen Augen ist der erste König" (Alexander von Macedonien); die vier an Stelle des zerbrochenen Hornes hervortretenden Hörner sind vier Königreiche, und am Ende ihres Königreiches wird ein frecher König aufstehen (das kleine Horn), welcher das Volk der Heiligen verderben wird u. s. w. (8, 20—25). Nach dieser ganz deutlichen Erklärung des Engels gehört das dem Volke Gottes so feindliche Horn d. i. Antiochus Epiphanes zum dritten Weltreiche, geht aus einem der vier Diadochenreiche, in welche die Monarchie Alexanders des Gr. zerfiel, hervor; das messianische Reich dagegen tritt erst nach dem Sturze des vierten Weltreiches und nach der Tödtung des lezten aus diesem Weltreiche hervorgehenden Feindes ein (c. 7). Demnach steht die Behauptung, daß im B. Daniels der Anbruch des messianischen Heils an den Untergang des Antiochus Epiphanes angereiht werde, mit den Hauptweissagungen des Buches in Widerspruch; und dieser Widerspruch läßt sich damit nicht beseitigen, daß man das furchtbare mit zehn Hörnern versehene Thier (7, 7) mit dem ganz anders beschriebenen Ziegenbock, der erst nur ein Horn hat und nach dessen Zerbrechung vier Hörner bekomt, für identisch ausgibt. Der Umstand, daß die Schilderung des zwischen den zehn Hörnern des vierten Thieres hervorwachsenden kleinen Hornes, das freche Reden gegen den Höchsten ausstoßen und darauf sinnen wird Zeiten und Gesetz zu ändern (7, 8. 24 f.), in einzelnen Zügen ähnlich ist der Schilderung des unter dem kleinen Horne

c. 8 dargestelten Antiochus Ep., der das Volk der Heiligen verderben, wider den Fürsten der Fürsten aufstehen, und ohne Menschenhand vertilgt werden wird, berechtigt in keiner Weise zur Identificirung dieser aus verschiedenen Weltreichen sich erhebenden Feinde Gottes und seines Volks, sondern erklärt sich vollständig daraus, daß Antiochus Ep. in seinem Kampfe gegen das Volk Gottes ein Typus des aus dem lezten Weltreiche erstehenden großen Feindes, des Antichristes ist. Neben den Aehnlichkeiten zeigen sich bedeutende Unterschiede. So ist z. B. die Dauer der Herschaft beider scheinbar ähnlich angegeben, in Wirklichkeit aber verschieden. Das Tun und Treiben des Fürsten, der das tägliche Opfer abschaft, d.i. des Antiochus Ep., soll 2300 Abend-Morgen (8, 14) oder, wie der Engel 12,11 sagt, 1290 Tage währen, so daß wer 1335 Tage ausharret, Heil sehen wird (12, 12); das Treiben des Feindes der Endzeit, des Antichristes, dagegen eine Zeit, (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit (7,25. 12,7) oder eine halbe שָׁבוּעַ (9, 27) — Zeitbestimmungen, die man ohne exegetische Berechtigung für Jahre genommen hat, um das Verschiedene in Einklang zu bringen.

Demnach weissagt Daniel nicht den Anbruch des messianischen Heiles nach dem Sturze des Antiochus Epiphanes, sondern verkündet, daß auf den zum dritten Weltreiche gehörenden Antiochus erst noch das vierte Weltreich folgt mit den aus ihm hervorgehenden Königreichen, aus welchen der lezte Feind des Volkes Gottes ersteht. Dieses Weltreich mit seinem lezten Feinde wird vernichtet durch das Gericht, welches allen Weltreichen ein Ende macht und das messianische Reich begründet. — Damit ist zugleich die Behauptung, daß die specielle Bestimtheit der Vorhersagung nur bis auf Antiochus Ep. gehe, als irrig widerlegt. Nicht nur in den Visionen c. 2 u. 7 wird das Gebahren des kleinen, zwischen den zehn Hörnern des vierten Thieres hervorkommenden Hornes, sondern auch in c. 11, 36—45 wird das Tun und Treiben des durch dieses Horn bezeichneten Königs eben so speciell vorherverkündigt, als das Walten und Schalten des Antiochus Epiphanes in c. 8, 9 ff. 24 f. und in c. 11, 20—35 geweissagt ist.

Dies sind alle der Erwähnung werten Gründe, welche die neuesten Gegner aus dem geschichtlichen und prophetischen Inhalte unsers Buches gegen seine Echtheit vorgebracht haben. Aus ihrer Prüfung hat sich uns ergeben, daß diese innern Gründe eben so wenig wie die äußeren dazu geeignet sind, die Danielische Abfassung desselben zweifelhaft zu machen und seine Entstehung im Zeitalter der Makkabäer zu erhärten. — Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen und noch in der Kürze nachweisen, daß die moderne Annahme der Entstehung des Buches in der Zeit der Makkabäer, die schon durch die S. 24 angeführte Tatsache der Benutzung desselben vonseiten Sacharja's und Esra's ausgeschlossen wird, auch mit der formellen Beschaffenheit, mit dem sachlichen Inhalte und mit dem Geiste des Buches Daniels unvereinbar ist.

a. Dem makkabäischen Zeitalter entspricht weder der Charakter der Sprache noch die prophetische Darstellungsweise unsers Buches. Den sprachlichen Charakter anlangend paßt erstlich der Wechsel des Hebräi-

schen mit dem Chaldäischen wol für die exilische Zeit, in welcher die chaldäische Sprache allmälig das Uebergewicht über die hebräische Muttersprache der Exulanten erlangte, aber nicht für die Zeit der Makkabäer, in welcher die hebräische Sprache längst aufgehört hatte Volkssprache zu sein [1]. Zweitens schließt sich die hebräische Diction Daniels in charakteristischen Eigentümlichkeiten an die Sprache der exilischen Schriftsteller, insbesondere Ezechiels an [2], und das chaldäische Idiom unseres Buches stimt in nicht weniger charakteristischen Punkten mit dem Chaldäischen des Buches Esra und Jer. 10,11 überein, worin diese chaldäischen Stücke sich erheblich von der chaldäischen Sprache der ältesten, aus der Mitte des ersten Jahrh. vor Chr. stammenden Targumim unterscheiden [3]. Drittens hat die Sprache unsers Buches mit den BB. Esra und Nehemia gewisse Arische Bestandteile oder Parsismen gemeinsam, die sich nur daraus erklären, daß ihre Verfasser im babylonischen Exile oder unter persischer Herschaft

1) Der Gebrauch des Chaldäischen neben dem Hebräischen in unserm Buche führt — nach der richtigen Bemerkung von *Kran.* S. 52 — „auf eine Zeitconjunctur, in welcher, wie beim hebr. Buche Esra mit seinen eingefügten chaldäischen Stücken, die allgemeine Bekantschaft des Volkes mit dem Aramäischen als selbstverständlich vorausgesezt ist, zugleich aber auch die Sprache der Väter unter den nach Babylon im volklichen Zusammenhange Exilirten und deren Kindern als Umgangssprache noch vorhanden war". *Rosenm.* weiß daher den Gebrauch beider Sprachen in unserm Buche nicht anders zu erklären, als durch die Behauptung, der pseudonyme Verfasser habe dies getan *nulla alia de causa, quam ut lectoribus persuaderet, compositum esse librum a vetere illo propheta, cui utriusque linguae usum aeque facilem esse oportuit.* — Die Annahme, daß noch im 2. Jahrh. v. Chr. ein großer Teil des Volks das Hebräische verstanden habe, pflegen die neuern Kritiker lediglich mit dem streitigen Buche Daniels und einigen angeblichen Makkabäischen Psalmen zu beweisen.

2) Vgl. den Gebrauch von Wörtern, wie בִּזָּה für בַּז 11,24.33 (Chr. Esr. Neh. Esth.); הֵיךְ für אֵיךְ 10,17 u. 1 Chr. 23,12; כְּתָב f. סֵפֶר 10,21 (Ez. Chr. Esr. Neh. Esth.) wie im Chaldäischen; מַדָּע 1,4.17 (Kohel. Chr.); מַרְעִיד 10,11 u. Esr. 10,9; עֲמָדִים für עִתּוֹת 9,25. 11,6.13.14 (Ez. Chr. Esr. Neh. u. nur einmal Jes. 33,6); חֲצְבִי vom Lande Israels 8,9 vgl. 11,16.41 wie Ez. 20,6.15 u. Jer. 3,10; זֹהַר Glanz 12,3 wie Ez. 8,2; חַיֵּב schuldig machen 1,10 u. חוֹב Schuld Ez. 18,7; נְחֹשֶׁת קָלָל 10,6 u. Ez. 1,7; לְבוּשׁ הַבַּדִּים 12,6.7 u. Ez. 9,3.11. 10,2.6.7. u. a. mehr.

3) Die Belege hiefür gibt die Sammlung von Hebraismen in den chaldäischen Stücken Daniels und des B. Esra bei *Hgstb.* Beitrr. I S. 303 ff. u. in m. Lehrb. d. Einl. §. 133, 4. Dazu füge hinzu die beiden Büchern eigentümliche Bildung der 3. Pers. Imperf. von הֲוָא — לֶהֱוֵא Daniel 2, 20. 28. 29. 45 (לֶהֱוֵה 4, 22) Esr. 4, 13. 7, 26; לֶהֱוֹן 2, 43. 6, 2. 3 u. Esr. 7, 25, und לֶהֶוְיָן 5, 17 für יֶהֱוֵא, יֶהֱוֹן u. יֶהֶוְיָן, welche Formen im bibl. Chaldaismus gar nicht vorkommen, während die mit ל gebildeten Formen erst im Talmude in der Bedeutung des Imperativs, Optativs und Subjunctivs gebräuchlich werden (vgl. *S. D. Luzzatto Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese. Padova 1865. p. 80* — den ersten Versuch, die grammatischen Eigentümlichkeiten des Biblischen Chaldaismus im Unterschiede von dem babylonisch-talmudischen Dialecte zusammenzustellen —) und לֶהֱוֵא nur einmal im *Targ. Jon.* Exod. 22, 24 und vielleicht auch *Targ. Hieros.* Ex. 10, 28 sich findet. — Die Bedeutung dieser sprachlichen Erscheinung für die Entstehungszeit der beiden Bücher hat schon *J. D. Michaelis* (*grammat. chald. p. 25*) erkant und darüber bemerkt: *ex his similibusque Danielis et Ezrae hebraismis, qui his libris peculiares sunt, intelliges, utrumque librum eo tempore scriptum fuisse, quo recens adhuc vernacula sua admiscentibus Hebraeis lingua Chaldaica; non seriore tempore confictum. In Thargumim enim, antiquissimis etiam, plerumque frustra hos hebraismos quaesieris, in Daniele et Ezra ubique obvios.*

gelebt und geschrieben haben [1]. Das Auskunftsmittel der Echtheitsbestreiter aber, diese charakteristischen Uebereinstimmungen aus Nachahmung erklären zu wollen, wird dadurch ausgeschlossen, daß unser Buch sowol in dem hebraisirenden Colorite seiner chaldäischen Stücke als in dem Arischen Bestandteile seiner Sprache neben dem Uebereinstimmenden auch nicht zu übersehende Eigentümlichkeiten aufweist, welche den selbständigen Charakter seiner Sprache bekunden [2]. Wenn nun auch bei einem Juden der Makkabäerzeit sich der Gebrauch von eigentümlichen aramäischen Wörtern und Wortformen allenfalls erklären ließe, so bleibt doch bei einem solchen die Anwendung von der arischen Sprache angehörenden Wörtern unbegreiflich, die wie z. B. אַזְדָּא, דְּתָבְרַיִן, פַּתְבַּג weder in den Targumim noch im rabbinischen Schrifttum vorkommen, oder הַדָּם Glied, Stück, von dem erst die Targumisten das *denom.* הַדֵּים μελίζεσθαι, zerstückeln, gebildet u. in die aramäische Sprache eingebürgert haben (vgl. *J. Levy,* Chald. Wörterb. über die Targumim I S. 194). Woher solte ein makkabäischer Jude der Seleucidenzeit, in der griechische Sprache und Cultur im Oriente herschend geworden war, diese Fremdwörter erhalten haben?

Wie aber die Sprache unsers Buches, namentlich das arische Element derselben, gegen seine Entstehung im Zeitalter der Makkabäer spricht, so paßt auch die „contemplativ-visionäre Darstellungsweise des Buches — wie *Kran.* S. 59 richtig bemerkt — wenig für eine Zeitconjunctur, wie sie 1. Makk. 2 ff. im Anschluß an eine durch empörende Entweihung des Heiligtums zu unerträglicher Höhe gestiegene Tyrannei schildert. Es ist nicht wol denkbar, daß man in einer solchen Zeit die Teilnehmer an der glaubens- und todesmutigen Insurrection und die bereits mit den Waffen ihr Leben Verteidigenden mit einer Reihe langer und damaliger Muße-

---

1) Sehen wir von dem schon in der assyrischen Zeit erwähnten Würdenamen פֶּחָה und den beiden Eigennamen אַשְׁפְּנַז 1, 3 u. אַרְיוֹךְ 2, 14 vgl. Gen. 14, 1. 9 ab, so finden sich in unserm Buche folgende Wörter arischen Ursprungs: אַזְדָּא 2, 5. 8 vom altpers. *âzandâ*, in den Inschriften von Bisutun und Nakhschi-Rustam: die Wissenschaft, das Gewußte; גְּדָבְרַיָּא 3, 2. 3 und גִּזְבָּר, גְּזָבְרַיָּא Esr. 1, 8. 7, 21 vom altpers. *gada* oder *gañda*, zend. *gaza* oder *ganga*, also *gada-bâra* Schatzmeister, die altpers. Form, während גִּזְבָּר der zendischen *gaza-bara* entspricht; דְּתָבַר 3, 2. 3 altpers. und zend. *dâta-bara* (neupers. *dâtavar*) Gesetzesverständiger, Richter; הַדָּם (הַדָּמִין 2, 5. 3, 29) vom altpers. *handâm* organischer Körper, Glied (μέλος); פַּתְבַּג köstliche Speise 1, 5. 8. 13. 15 u. 11, 26 vom altpers. *pati-baga*, zend. *paiti-bagha*, sanskr. *prati-bhâga* eig. Zuteil, zugeteilte Kost; פִּתְגָּם 3, 16. 4, 14. Esr. 4, 17. 5, 7. 6, 11 vom altpers. *patigama* Botschaft, Befehl; פַּרְתְּמִים 1, 3. Esth. 1, 3. 6, 9. die Vornehmen, Edlen, im Pehlvi *pardom*, sanskr. *prathama* der Erste, und die noch unerklärten מֶלְצַר 1, 11. 16 und נְבִזְבָּה 2, 6; endlich כָּרוֹזָא Ausrufer, Herold 3, 4, altpers. *khresii* Schreier, davon das *verb.* כְּרַז 5, 29 im Chald. u. Syr. gleichbedeutend mit κηρύσσειν.

2) So braucht Daniel nur die Pluralsuffixe כוֹן, הוֹן, לְכוֹן, לְהוֹן, bei Esra dagegen wechseln mit כוֹן u. הוֹן die Formen כֹם u. הֹם und zwar so, daß er הוֹן 15 mal, הוֹם nur 10 mal, כוֹן 1 mal und כֹם 5 mal braucht. Die von Esra abwechselnd gebrauchten Formen mit ם, die auch Jer. 10, 11 vorkomt, haben sich in der Targumsprache erhalten. Ferner hat Daniel nur הִמּוֹן (2, 34. 35. 3, 22), Esra dagegen nur die abgekürzte Form הִמּוֹ 4, 10. 23. 5, 5. 11 u. ö.; Dan. דִּכֵּן 2, 31. 7, 20. 21. Esr. דֵּךְ 4, 13. 15. 16. 18. 21. 5, 8 und דֵּךְ 5, 16 f. 6, 7 f. 12; Dan. נְוָלִי 2, 5; Esr. נְוָלוּ 6, 11; Dan. גְּדָבְרַיָּא 3, 2. Esr. גִּזְבָּר 1, 8. 7, 21.

erst entsprungener Visionen und der umständlichen Erzählung langer Geschichten aufgehalten haben soll, statt mit directem Zuspruch und auf die Befreiung aus der gefahrvollsten Situation berechnetem Rath an die Männer der Tat heranzutreten."

b. Ebenso entspricht der sachliche Inhalt unsers Buches in keinerlei Weise den Verhältnissen und Zuständen der makkabäischen Zeit, sondern weist entschieden auf die Zeit des Exiles hin. Die geschichtlichen Partien bekunden genaue Bekantschaft nicht nur mit den Hauptbegebenheiten der exilischen Zeit, sondern auch mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen der chaldäischen und medo-persischen Monarchien. Schon die genaue Zeitbestimmung des ersten Feldzuges Nebucadnezars gegen Jerusalem 1, 1, die aus keiner Stelle des A. T. geschöpft ist und sich doch als richtig erweist, verräth einen über dieses Factum wol unterrichteten Mann; eben so die Nachricht über den König Belsazar c. 5, dessen Name nur in unserm Buche, sonst nirgends unabhängig von demselben, vorkomt. Innige Vertrautheit mit den geschichtlichen Verhältnissen des medopersischen Reiches verräth die Erwähnung des Gesetzes der Meder und Perser 6, 9. 13, da von Cyrus an stets die Perser den Medern vorangestelt werden, und schon im B. Esther nur von den Persern und Medern (1,3. 14 u. 18) und dem Gesetze der Perser und Meder (1, 19) geredet wird. Genaue Kentnis der babylonischen Staatseinrichtungen tritt uns entgegen in der durch 2 Kg. 24, 17 als chaldäische Sitte bezeugten Angabe 1, 7, daß Daniel und seine Gefährten bei ihrer Bestimmung für den königlichen Hofdienst neue Namen erhielten, von welchen zwei mit Namen chaldäischer Götzen zusammengesezt sind; in dem Berichte von ihrer Speisung aus der königlichen Küche (1, 5); in dem Befehl, die Häuser der zum Tode verurteilten Magier in Misthaufen zu verwandeln (s. zu 2, 5), in der 2, 5 u. 3, 8 erwähnten Todesstrafe des Zerhauens in Stücke und des Werfens in einen Glutofen, die durch Ez. 16, 10. 23, 47. Jer. 29, 29 und andere Zeugnisse als bei den Chaldäern üblich erwiesen sind, während bei den Medopersern das Werfen in Löwengruben genant wird 6, 8. 13 ff. Die Angabe über die Kleidung der Gefährten Daniels 3, 21 stimt mit der Aussage Herodots I, 195 überein, und die Anwesenheit der Frauen bei Gastmählern und Trinkgelagen wird von *Xenoph. Cyrop. V,* 2 u. *Curtius V,* 1, 38 bestätigt. Dies gilt auch von den Nachrichten über die Priester und Weisen der Chaldäer c. 2 u. 5, 7, worüber schon *Fr. Münter*, Religion der Babyl. S. 5 bemerkt: „Was die früheren israelitischen Propheten über die babylonische Religion enthalten, stimt vortrefflich mit den Nachrichten im Daniel überein, und die von *Ktesias, Herodot, Berosus* und *Diodor* aufbewahrten Sagen lassen sich damit gut in Verbindung bringen". Hiemit vgl. was über die Chaldäer als erste Kaste der Weisen Babylons (2, 2 ff.) *P. F. Stuhr*, die heidn. Religionssysteme des alten Orients S. 416 ff. bemerkt hat. Eben so genaue Sachkentnis legt der Verf. unsers Buches in seinen Aussagen über die Staatsverwaltung und Staatsämter des chaldäischen und des medopersischen Reiches an den Tag, vgl. *Hgstb.* Beitr. I S. 346 ff.

Auch die prophetischen Bestandteile unsers Buches weisen entschieden auf seine Entstehung in der Zeit des babylonischen Exiles hin. Den

geschichtlichen Ausgangspunkt für die Weissagung von den Weltreichen bildet die Gründung des Weltreiches durch Nebucadnezar. Du, o König — spricht Daniel zu ihm bei Deutung seines Traumbildes von den Weltmonarchien — du bist das goldene Haupt (2, 37). Die Visionen, welche Daniel empfing, datiren aus den Regierungszeiten des Chaldäers Belsazar, des Meders Darius und des Persers Cyrus (7, 1. 8, 1. 9, 1 u. 10, 1). Hiemit steht in gutem Einklange der Umstand, daß von den vier Weltreichen nur die drei ersten geschichtlich gedeutet werden, nämlich außer dem ersten von der Monarchie Nebucadnezars (2, 37,) das zweite von dem Königreiche der Meder und Perser, und das dritte vom Königreiche Javan, aus welchem beim Tode des ersten Königs vier Reiche gegen die vier Winde des Himmels sich bilden sollen (8, 20—22). Von den Königen des medopersischen Weltreiches sind nur der Meder Darius und der Perser Cyrus, deren Regierungen Daniel erlebte, genant; außerdem aber wird nur das Aufstehen von noch vier Königen der Perser verkündigt, und die Kriegsunternehmung des vierten gegen das Königreich Javan, sowie die Zertrümmerung und Zerteilung des Reiches des tapfern Königs von Javan nach den vier Winden (11, 2—4). Von den vier aus der Monarchie Alexanders von Macedonien entstehenden Reichen wird in c. 8 gar nichts Genaueres und in c. 11, 5—19 nur eine Reihe von Kämpfen zwischen dem Könige des Südens und dem Könige des Nordens und das Auftreten des frechen Königs, der nach Begründung seiner Herschaft durch List seine Macht wider das Volk Gottes kehren, das Heiligtum verwüsten und das beständige Opfer abschaffen werde und nach 8, 23 am Ende des Königtums jener vier Reiche aufstehen soll, geweissagt (11, 20—35). So reich auch die Schilderung dieses in c. 8 als kleines Horn geschauten frechen Königs in c. 8 wie in c. 11 an speciellen Zügen ist, so geht sie doch nirgends in Prädiction von geschichtlichen Einzelheiten über, daß sie die Grenzen der Weissagung überschritte und zur Warsagung oder fingirten Voraussagung des empirischen Geschichtsverlaufes würde. Wenn nun auch die Meinung *Kran.*'s S. 58: „die Prophetie Daniels enthalte keinen einzigen Passus, der nicht, ganz abgesehen von der Erfüllung, einfacher Weise als selbständige, in sich selber begründete Entwickelung eines theokratischen Gedankens oder derartigen Gedankencomplexes begriffen werden könte", dem übernatürlichen Factor der Weissagung nicht gerecht wird, indem sich weder die allgemeine Weissagung von der Entfaltung der Weltmacht in vier aufeinanderfolgenden Weltreichen, noch die specielle Schilderung der Gestaltung und Entfaltung dieser Weltreiche als bloße Explication theokratischer Gedanken begreifen und richtig würdigen läßt: so ist doch die Bemerkung desselben Gelehrten vollkommen begründet, daß die speciellen Weissagungen in Dan. 8 u. 11 sich vielfach mit den geschichtlichen Tatsachen, in welchen sie ihre Erfüllung fanden, nicht decken und von Grund aus verschieden sind von der späteren an das Buch Daniel sich anschließenden sogen. Apokalyptik des Judentums in der jüdischen Sibylle, dem Buche Henoch und dem Buche Esra. Was Daniel über die auf Cyrus folgenden Könige von Persien, über das Königreich Javan, sein Zerfallen nach dem Tode des ersten Königs in vier

Reiche u. s. w. weissagt, das konte er nicht vermöge selbständiger Entwickelung prophetischer Gedanken, sondern nur vermöge unmittelbar göttlicher Offenbarung vorausverkündigen; aber diese Offenbarung ist doch nicht unvermittelte Prädiction, sondern an die früheren Weissagungen anknüpfende weitere und speciellere Enthüllung der Zukunft, bei welcher der Anknüpfungspunkt für die Beziehung des dritten Weltreichs auf Javan schon in der Weissagung Bileams Num. 24, 24 vgl. mit Joel 4, 6 gegeben war. Ueber das Reich Javan und die auf Num. 24, 24 zurückweisenden Chittäischen Schiffe (11, 30), welche der Eroberungssucht des aus dem dritten Weltreiche erstehenden frechen Königs Schranken setzen, geht die geschichtliche Bestimmung der Weltreiche nicht hinaus. Das vierte Weltreich, so deutlich es auch nach seinem Wesen und allgemeinen Verlaufe geschildert wird, liegt jenseits des geschichtlichen Horizonts unsers Propheten, obwol im Zeitalter der Makkabäer das Wachstum der die Weltherschaft anstrebenden Römermacht schon so bekant war, daß die Alexandr. Uebersetzer auf Grund der geschichtlichen Tatsachen das Kommen der Chittäischen Schiffe durch ἥξουσι Ῥωμαῖοι gedeutet haben. Das Fehlen jeglicher Spur von geschichtlicher Bezeichnung des vierten Weltreiches liefert ein beachtenswertes Zeugnis für den exilischen Ursprung der Weissagungen Daniels. Denn zur Zeit des babylonischen Exils lag Rom noch ganz außerhalb des Gesichtskreises der biblischen Prophetie, weil es noch in gar keine Beziehung zu den damals herschenden, auf die Geschicke des Gottesreiches Einfluß übenden Völker getreten war. Ganz anders lag die Sache im Zeitalter der Makkabäer, da diese schon Gesandtschaften mit Briefen nach Rom schickten, um ein Bündnis mit den Römern zu schließen, vgl. 1 Makk. 8 u. 12. — Noch weniger als die Visionen von den Weltreichen paßt aber der Inhalt von Dan. 9 in die Zeit der Makkabäer. Vierthalbhundert Jahre nach Erfüllung der von Jeremia geweissagten chaldäischen Verwüstung Juda's, als Jerusalem samt dem Tempel längst wieder aufgebaut war, konte es keinem Juden in den Sinn kommen, dem exilischen Propheten Daniel ein Buß- und Bittgebet um Wiederherstellung der heiligen Stadt in den Mund zu legen und demselben durch den Engel Gabriel die Offenbarung bringen zu lassen, daß die von Jeremia geweissagten 70 Jahre der Trümmer Jerusalems noch nicht erfüllet seien, sondern erst nach Ablauf von 70 Jahrwochen voll werden solten, im Widerspruch mit dem Zeugnisse Esra's oder des nach der neuern Kritik im Ausgange der persischen Zeit lebenden Verfassers der Chronik und des Esrabuches, daß Gott, um sein Wort durch den Propheten Jeremia zu vollenden, im ersten Jahre des Coresch, des Königs von Persien, den Geist des Coresch erweckt habe, durch sein ganzes Königreich das Edict ergehen zu lassen, welches die Juden zur Rükkehr nach Jerusalem aufforderte und ihnen den Wiederaufbau des Tempels befahl (2 Chr. 36, 22 f. Esr. 1, 1—4).

c. Ziehen wir endlich noch den religiösen Geist unsers Buches in Betracht, so legen die Echtheitsbestreiter keine sonderliche Gabe der *διάκρισις πνευμάτων* an den Tag, wenn sie das Buch Daniel auf gleiche Linie mit den sibyllinischen Orakeln, dem 4. B. Esra, dem B. Henoch, der *ascen-*

sio Jesajae und andern pseudepigraphischen Producten der apokryphischen Literatur stellen, und die Erzählungen von Erlebnissen Daniels und von seinen Visionen für eine schriftstellerische Einkleidung in der Weise des Deuteronomiums und des Buches Kohelet ausgeben, welche ein makkabäischer Jude gewählt habe, um den heilsamen Warheiten, die er seinen Zeitgenossen vorhalten wolte, den erwünschten Eingang zu verschaffen (*Bleek* S. 593 f.). Zu diesem Zwecke soll er in den Geschichtserzählungen darauf ausgehen, „durch Vorführung der Beispiele Daniels und seiner drei Gefährten einerseits und des Nebucadnezar und Belsazar andrerseits seine Volksgenossen zu ermahnen, es den ersteren Männern an unbeugsamen Glaubensmute in dem offenen rücksichtslosen Bekentnisse des Gottes ihrer Väter gleichzutun, und sie darauf hinzuweisen, wie dieser allein wahre allmächtige Gott wissen werde, zu seiner Zeit diejenigen zu demütigen, welche, wie Antiochus Epiphanes, in vermessenem Hochmute wider Ihn sich erhöben und Sein Volk von Seinem Dienste abwendig zu machen suchten, dagegen Seinen treuen standhaften Verehrern den endlichen Sieg zu verschaffen" (*Bl.* S. 601). Diese Tendenz soll daraus hervorleuchten, „daß der Verfasser in seinen Schilderungen in c. 3 u. 6 fast überall, im Ganzen und im Einzelnen, die Verhältnisse seiner Zeit (welche im jüdischen Lande unter dem Drucke des Antiochus Epiphanes stattfanden) und seiner Umgebung vor Augen gehabt hat und diese seinen Lesern hier auf verhülte, aber von ihnen leicht erkenbare Weise vorführt" (S. 602). Worin besteht denn nun die „leicht erkenbare" Aehnlichkeit dieser beiden Facta? Nebucadnezar ließ eine kolossale Bildsäule von 60 Ellen Höhe und 6 Ellen Breite in der Ebene Dura aufrichten, dieses Nationalbild feierlich einweihen und demselben von dem versammelten Volke durch Niederfallen vor dem Bilde huldigen. Antiochus Ep. dagegen ließ auf dem Brandopferaltare im Tempelvorhofe nicht ein Götzenbild, wie man nach falscher Uebersetzung des βδέλυγμα ἐρημώσεως 1 Makk. 1, 54 angenommen hat, sondern einen kleinen Götzenaltar (βωμόν 1 Makk. 1, 59) erbauen, ohne daß einer feierlichen Einweihung desselben Erwähnung geschieht, und befahl den Juden, Monat für Monat auf diesem Götzenaltare zu opfern, weil er wolte, daß in seinem ganzen Königreiche alle ein Volk sein und jeglicher sein Gesetz verlassen solte (v. 41), also weil er die Juden zum Aufgeben ihres väterlichen Gottesdienstes und zur Annahme des heidnischen Cultus zwingen wolte. Nebucadnezar hingegen dachte nicht entfernt daran, den ihm unterworfenen Völkern die Verehrung ihrer heimischen Götter und den Juden die Anbetung Jehova's zu verbieten, sondern verbot vielmehr, nachdem er in der wunderbaren Errettung der drei Freunde Daniels die Allmacht des höchsten Gottes erkant, durch ein Edict allen seinen Untertanen bei Todesstrafe die Lästerung dieses Gottes (Dan. 3, 28—30). — Und worin besteht die Aehnlichkeit zwischen Antiochus Ep. und dem Meder Darius (Dan. 6)? Darius erließ zwar auf Andringen seiner Fürsten und Satrapen ein Gesetz des Inhaltes, daß wer binnen dreißig Tagen eine Bitte an irgend einen Gott oder Menschen außer an ihn, den König, tue, in die Löwengrube geworfen werden solle, aber durchaus nicht in der Absicht, die Juden oder andere seiner Untertanen

zum Abfalle von ihrer väterlichen Religion zu nötigen, indem ja nach Ablauf der gesezten dreißigtägigen Frist jederman seine Gebete wieder an seinen Gott richten konte. Auch die eigentlichen Urheber dieses Edictes beabsichtigten mit demselben keinen Religionszwang gegen das jüdische Volk einzuführen, sondern wolten nur Daniel stürzen, den Darius zum dritten Fürsten des Reiches erhoben hatte und über das ganze Reich zu setzen gedachte. Der König Darius aber wurde, als ihm Daniel als Uebertreter seines Gesetzes denunciirt ward, sehr betrübt und gab sich alle Mühe, die gedrohte Strafe von ihm abzuwenden. Und als er durch die Berufung seiner Satrapen auf das Gesetz der Meder und Perser, daß kein königlicher Erlaß geändert werden dürfe, in die Notwendigkeit versezt wurde, Daniel in die Löwengrube werfen zu lassen, brachte er die ganze Nacht schlaflos zu und ward sehr froh, als er am frühen Morgen zur Löwengrube kommend Daniel unversehrt fand, und ließ dann nicht nur die Angeber Daniels den Löwen zum Fraße vorwerfen, sondern befahl auch allen seinen Untertanen durch ein Ausschreiben die Verehrung des lebendigen Gottes, der Zeichen und Wunder tue im Himmel und auf Erden. Läßt sich wol in diesem Verhalten des gutmütigen Darius gegen Daniel und gegen den lebendigen Gott Himmels und der Erde, den Daniel und die Juden anbeteten, irgend ein Zug entdecken, der an das Wüten des Antiochus Epiph. gegen die Juden und ihren Gottesdienst erinnern könte? Noch viel weniger läßt sich aber einsehen, daß, wie *Bl.* S. 604 sagt, der Verfasser (unsers Buches) sowol bei Nebucadnezar c. 4 als bei Belsazar c. 5 „ohne Zweifel bestimt den Antiochus Ep. vor Augen gehabt" habe. Zwar versündigen sich Nebucadnezar und Belsazar nach dem Inhalte von c. 4 u. 5 gegen den allmächtigen Gott Himmels und der Erde und werden dafür gestraft, und auch Antiochus Ep. verfält für seine Frevel endlich dem Gerichte Gottes. Aber diese allgemeine Aehnlichkeit, daß heidnische Machthaber bei ihrer Berührung mit den Juden die Ehrfurcht vor dem allmächtigen Gotte verletzen und dafür gedemütigt und gestraft werden, wiederholt sich zu allen Zeiten und bildet kein specifisches Merkmal der Zeit des Antiochus Epiphanes. In allen speciellen Zügen der Erzählungen Dan. 4 u. 5 dagegen tritt uns völlige Verschiedenheit entgegen. Nebucadnezar wird mit thierischem Wahnsinne geschlagen, nicht dafür daß er die Juden verfolgte, sondern weil er in seinem Herscherstolze sich vergöttert, weil er nicht erkant hatte, daß der Höchste über das Königtum der Menschen herschet (4, 14), und wird, als er sich vor dem Höchsten demütigte, von seinem Wahnsinne wieder befreit und wieder in sein Königtum eingesezt. Auch Belsazar versündigte sich nicht durch Verfolgung der Juden, sondern dadurch, daß er bei einem schwelgerischen Gelage in trunkenem Uebermute die goldenen Gefäße, welche aus dem Tempel zu Jerusalem nach Babel gebracht waren, herbeiholen ließ und mit seinen Gewaltigen und seinen Weibern unter Absingung von Lobliedern auf die Götzen aus diesen Gefäßen trank, und dadurch, wie Daniel ihm vorhält, sich gegen den Herrn des Himmels erhob und den Gott, in dessen Hand sein Odem war und bei dem alle seine Schicksale standen, nicht geehrt hat, obwol er wußte, wie sein Vater Nebucadnezar von diesem Gotte für seine

übermütige Vermessenheit gestraft worden (5, 20—23). Die Stellung nicht nur des Nebucadnezar und des Darius, sondern auch des Belsazar zu den Juden und deren Religion ist demnach grundverschieden von der Tendenz des Antiochus Ep., das Judentum und den mosaischen Gottesdienst auszurotten. Die babylonischen Könige sind zwar Heiden, welche nach der allen Heiden gemeinsamen Anschauung ihre Nationalgötter für größer und mächtiger halten als die Götter der von ihnen besiegten Völker, denen sie auch den Gott Israels gleichstelten, aber sie geben, als sie Wunder der göttlichen Allmacht erfuhren, dem Gotte Israels als dem Gotte des Himmels und der Erde die Ehre teils durch ausdrückliches Bekentnis, teils wenigstens dadurch, daß sie wie Belsazar die treuen Verehrer dieses Gottes ehrten. Antiochus Ep. dagegen verharrete in seinem fast wahnsinnigen Wüten gegen den Gottesdienst der Juden, bis ihn Gottes Gericht wegrafte. Solte also der vermeintliche Pseudodaniel mit der Aufstellung solcher Geschichten sein Absehen auf Antiochus Ep. gerichtet haben, so könte man nur die Absicht vermuten, er habe diesen grimmigen Feind seines Volks zur Anerkennung und Verehrung des wahren Gottes bekehren wollen. Mit einer solchen Vermutung steht aber nicht allein die aus den Büchern der Makkabäer hervorleuchtende Gesinnung der Juden gegen diesen Feind in schneidendem Widerspruche, sondern sie wird auch durch die Weissagungen unsers Buches widerlegt, indem diese dem frechen und hinterlistigen Könige, der das beständige Opfer abschaffen, das Heiligtum verwüsten werde u. s. w., nur Vertilgung ohne Menschenhand drohen, ohne dem Gedanken an die Möglichkeit einer Sinnesänderung oder Bekehrung desselben Raum zu geben. Der Verfasser dieser Weissagungen kann daher mit den geschichtlichen Erzählungen seines Buches nicht die von der neueren Kritik ihm aufgebürdete Tendenz verfolgt haben.

Ueberhaupt liegt der Annahme einer solchen Tendenz eine völlige Verkennung des Geistes, der die geschichtlichen Partien des B. Daniels durchweht, zu Grunde. Die Erzählungen sowol von Nebucadnezar, seinem Verhalten bei seinem Traume, bei der Einweihung der goldenen Statue und nach der Genesung von seinem Wahnsinne, als die von Darius c. 6, können nicht erfunden, am wenigsten von einem makkabäischen Juden erfunden sein, weil für die psychologische Zeichnung dieser Charaktere in der vorexilischen Geschichte entsprechende Vorbilder fehlen. Ein Pharao erhebt wol Joseph, der seinen Traum ihm gedeutet, zum Oberverwalter seines Reiches, aber dem Gotte, der ihm im Traume kundgetan was seinem Lande bevorstand, die Ehre zu geben komt ihm nicht in den Sinn (Gen. 41). Für die andern Erzählungen unsers Buches fehlen im A. T. überhaupt Anknüpfungspunkte, und die Aehnlichkeit in Josephs und Daniels Lebensführung erstrekt sich nur auf die ganz allgemeinen Momente, daß beide von Gott die Gabe der Traumdeutung empfangen haben und durch diese Gabe ihrem Volke Rettung und Hilfe erwirken[1]; in allen

1) *Chr. B. Michaelis* faßt die Analogien zwischen Daniels und Josephs Schicksalen so zusammen: *Uterque in peregrinam delatus terram, uterque felix somniorum interpres, uterque familiae ac populi sui stator, uterque summorum principum administer, uterque sapientum sui loci supremus antistes.*

Besonderheiten ist Daniel von Joseph so verschieden, daß die Zeichnung seines Lebensbildes in unserm Buche nicht für Nachbildung der Geschichte Josephs gehalten werden kann. — Noch weniger läßt sich an dichterische Composition der danielischen Erzählungen denken, denn die Charaktere Nebucadnezars und des Meders Darius sind von den herschenden Ansichten des Judentums über die Heiden wesentlich verschieden. Das Verhalten dieser beiden echt heidnischen Könige zu den Offenbarungen Gottes zeigt eine Empfänglichkeit für das Walten des lebendigen Gottes in den Schicksalen der Menschen, wie sie vor und nach dem Exile in keiner jüdischen Schrift von einem Heiden prädicirt wird. Solche Charakterbilder lassen sich nicht erdenken; sie sind nach dem Leben gezeichnet und lassen sich freilich auch nur verstehen, wenn die Wunder der göttlichen Allmacht und Gnade, die das B. Daniel erzählt, wirklich geschehen sind.

Wie aber in den Geschichtserzählungen, so fehlt auch in den Visionen Daniels jede Spur von tendenziöser Hindeutung auf Antiochus Epiphanes; diese Tendenz wird nur aus der bereits oben (S. 33) als unrichtig erwiesenen Ansicht gefolgert, daß alle Weissagungen Daniels nur bis auf diesen seleucidischen König gehen und mit seinem Tode die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht und die Aufrichtung des messianischen Gottesreiches erwartet werde. Wenn aber die Echtheitsbestreiter zur Begründung ihrer Ansichten noch die Verwandtschaft der Weissagungen Daniels mit den pseudepigraphischen Producten der jüdischen Apokalyptik geltend machen, so hat dagegen besonders *Zündel* (Krit. Unterss. S. 134 ff.) die durchgreifende Verschiedenheit der Weissagungen Daniels von den sibyllinischen Orakeln, die nach *Bleek*, *Lücke* u. A. aus einer Quelle geflossen und gleichartig sein sollen, so überzeugend nachgewiesen, daß wir uns auf eine kurze, auszugsweise Wiedergabe der Hauptresultate dieser Beweisführung (S. 165 ff.) beschränken können. Zunächst ist das *Subject* der beiden Schriften ein völlig verschiedenes. Bei Daniel steht der Seher mit dem Gesichte in sittlichem Zusammenhange, bei der Sibylle nicht. Daniel ist ein frommer Israelit, dessen Name, wie wir aus Ezech. sehen, im chaldäischen Exil allgemein bekant war, dessen Lebens-Geschichte aufs unzertrenlichste mit seinen Weissagungen verflochten ist; dagegen die Sibylle entzieht ihre Existenz jeder geschichtlichen Controle, indem sie sich in die graue Vorzeit nicht nur Israels sondern aller Völker, nämlich in die Periode der Sindflut zurückdatirt, deren Person in apokryphischer Dunkelheit verschwindet. „Während Daniel auf den Knien um göttlichen Aufschluß fleht über die Zeit der Erlösung seines Volkes, und jede seiner Offenbarungen zugleich eine Gebetserhörung ist, wird in der makkabäischen Zeit die Sibylle in echt heidnischer Weise gewaltsam wider Willen von dem Worte Gottes wie von einem Wahnsinn hingerissen dargestelt und fleht zweimal, daß sie möchte ausruhen und aufhören dürfen zu weissagen“. Eben so verschieden ist die prophetische *Situation*. Daniels Weissagung geht, wie die aller früheren Propheten, aus einer bestimten geschichtlichen Situation hervor, dem Aufkommen der ersten großen Weltmacht in Assurchaldäa; sie steht in einem sittlichen prakti-

schen Zusammenhang mit der Erlösung Israels, um die es sich nach Ablauf der siebzig Jahre Jeremia's handelt; die vier Weltmonarchien, welche ihm geoffenbaret werden, wurzeln auf dem geschichtlichen Boden der Zeit Nebucadnezars. In der seleucidisch-jüdischen Sibylle dagegen ist von einer prophetischen Situation keine Rede, nicht einmal von einer politisch-praktischen Tendenz; die Sibylle hat in echt Alexandrinischer Weise einen literarischen Zweck, nämlich den, das Judentum als Weltreligion darzustellen. „Jene Lebensfrage Israels und der Welt: wann komt das Reich Gottes? welche in Daniel ebenso aus tatsächlicher Situation entsprungen ist, wie sie auch nur durch göttliche Tatsachen beantwortet werden soll, — sie ist dem alexandrinischen Sibyllisten nur eine Frage der Lehre geworden, die *er* selbst damit zu lösen sich berufen glaubt, daß er die Heiden zu Juden und Judengenossen macht". Endlich fehlt es der Sibylle auch an prophetischem *Object*. Das prophetische Object Daniels ist die Weltmacht gegenüber dem Gottesreiche. Diese heilsgeschichtlich-prophetische Idee ist das Entscheidende, Einheitliche und alles Durchziehende in Daniel, und der Schwerpunkt liegt überall im Ende der Weltmacht, in seiner innern Entwickelung und seiner innern Machtlosigkeit gegenüber dem Gottesreiche. Daher decken auch seine vier Weltgestalten bei aller innern Warheit doch nicht die äußere empirische Weltgeschichte. Sie heben nicht an mit der Völkergeschichte und gehen über unsere Gegenwart hinaus. Dagegen der Sibylle fehlt der schöpferische prophetische Geist; nicht *ein* heilsgeschichtlicher Gedanke ist ihr eigentümlich; sie ist eine echt alexandrinische Compilation von äußerlich aufgefaßten prophetischen und griechisch-klassischen Gedanken. Der sie eigentümlich belebende Gedanke, das Judentum zur Weltreligion zu erheben, ist nur ein menschlicher Abglanz des göttlichen Heilsplanes, daß durch Abraham alle Völker sollen gesegnet werden, welcher als der große weltgeschichtliche Gedanke alle Propheten durchzieht, in Daniel zur größten weltgeschichtlichen Klarheit gekommen ist und durch das Christentum realisirt wird. Dieser prophetische Weltgedanke hat sich in dem Zeitbewußtsein der Sibylle entgeistigt d. h. religiös spiritualisirt und politisch materialisirt. „Nicht der lebendige und heilige Bundesgott Jehova, der in der Höhe und bei den zerschlagenen Herzen wohnet, sondern die unerzeugte, alles erzeugende Gottheit, die in sich keine Unterschiede hat, der unsichtbare Gott, der alles sieht, der weder männlich noch weiblich ist, wie er später in der philonischen Schule erscheint, ist es, den die Sibylle in sehr beredter Sprache den Heiden verkündet; von dem Gotte Israels aber, der nicht nur die Welt erschaffen, sondern auch ein Gottesreich auf Erden hat und dieses Reich aufrichten will, mit einem Worte, von dem Gotte der Heilsgeschichte, wie er in Daniel verherrlicht wird, findet sich keine Spur". Diesem religiösen Spiritualismus entspricht die materialistische Geschichtsprophetie des Sibyllisten. Er will die danielische Weissagungsweise nachahmen, kent aber den prophetischen Grundgedanken des Gottesreiches gegenüber dem Weltreiche nicht, und copirt daher die empirische Weltgeschichte. „Zuerst wird Aegypten herschen, dann Assyrien, Persien, Medien, Macedonien, wieder Aegypten, dann Rom".

So grundverschieden von der Weissagung Daniels ist die sibyllinische Apokalyptik[1]. — Wer so wenig geistlich geübte Sinne hat, daß er diesen Unterschied nicht einzusehen vermag, von dem läßt sich auch nicht erwarten, daß er zwischen den Weissagungen Daniels und den philosophischen Reflexionen des Buches Kohelet zu unterscheiden wisse[2]. Wenn Kohelet seine Gedanken über die Eitelkeit aller Dinge im Namen des weisen Königs Salomo vorträgt, so ist diese schriftstellerische Einkleidung, die noch dazu so durchsichtig gehalten ist, daß jeder Leser des Buches sie durchschauen kann, ganz unverfänglich. Wenn dagegen ein makkabäischer Jude seine selbsterdachten Ansichten über die Entwickelung des Kampfes der heidnischen Weltmächte gegen das Volk Gottes in Gottesoffenbarungen, welche der im babylonischen Exile lebende Prophet empfangen haben solte, einkleidet, so ist dieses Unterfangen nicht blos literarischer Betrug, sondern zugleich Mißbrauch der Prophetie, welcher dem im Gesetze von Gott bei Todesstrafe verpönten Weissagen aus dem eigenen Herzen gleichkomt. Wäre also das Buch Daniels ein Product eines makkabäischen Juden, welcher „gewisse heilsame Warheiten", die er zu besitzen vermeinte, seinen Zeitgenossen als Weissagungen eines gotterleuchteten Sehers aus der Zeit des Exils vorgetragen hätte, so enthielte es weder von Gott eingegebene Weissagung noch überhaupt heilsame göttliche Warheit, sondern menschliche Dichtung, die, weil in Lüge eingekleidet, nicht aus der Warheit stammen könte. Ein solches Product hätte auch Christus, die ewige persönliche Warheit, nimmermehr für Weissagung des Propheten Daniel halten und seinen Jüngern zur Beachtung empfehlen können, wie er im Matth. 24, 15 vgl. mit Mrc. 13, 14 getan hat.

Dieses Zeugnis unsers Herrn drükt den äußern und innern Gründen, welche die Echtheit des Buches Daniels bezeugen, das Siegel göttlicher Bestätigung auf.

Die exegetische Literatur über das Buch Daniels s. in m. Lehrb. der Einl. in d. A. Test. S. 385 f. Dazu ist noch hinzuzufügen: Das Buch Daniel erkl. von *Rud. Kranichfeld.* Berlin 1868 und: Das Buch Daniels übers. u. erkl. von *Dr. Th. Kliefoth.* Schwerin 1868; *J. L. Füller,* der Profet Daniel erkl. Basel 1868 (für die Gebildeten im Volke); *Pusey, Daniel the Prophet.* Oxf. 1864 und *Mayer* (Kathol.) die Messian. Prophezieen des Daniel. Wien 1866.

---

1) Dies gilt auch von den übrigen apokryphischen Apokalypsen des Judentums, auf die wir jedoch nicht näher einzugehen nötig haben, weil diese Apokalypsen anerkantermaßen sämtlich aus viel jüngerer Zeit stammen und deshalb für die Echtheitsfrage des B. Daniels nicht in Betracht kommen.

2) Das Deuteronomium, welches *Bleek* u. A. neben dem B. Kohelet anführen, kann schon darum nicht als beweisfähige Analogie in Betracht kommen, weil die Annahme, daß dieses Buch nicht echt, nicht von Mose verfaßt sei, nicht besser begründet ist, als die vermeintliche Unechtheit des Buches Daniels.

AUSLEGUNG.

Cap. I. Historisch-biographische Einleitung.

Als Nebucadnezar Jerusalem zum ersten Male eroberte, ließ er nicht nur heilige Tempelgefäße, sondern auch mehrere israelitische Jünglinge von edler Herkunft, unter welchen Daniel sich befand, nach Babel abführen und diese Jünglinge für seinen Hofdienst in der Wissenschaft und Weisheit der Chaldäer ausbilden, und stelte sie nach vollendeter Ausbildung in seinem Dienste an. — Diese Erzählung, in welcher das treue Festhalten Daniels und seiner drei Freunde an der väterlichen Religion und der Segen dieser Treue besonders hervorgehoben wird (v. 8—17), bildet die geschichtliche Einleitung zu dem nachfolgenden Buche, indem sie zeigt, wie Daniel zu der einflußreichen Stellung gelangte, die er nach göttlichem Rathe im babylonischen Exile für die Erhaltung und die Fortentwickelung des alttestamentlichen Gottesreiches einnehmen solte. Sie schließt daher v. 21 mit der Bemerkung, daß Daniel bis ins erste Jahr des Cyrus in dieser Stellung blieb.

V. 1. *Im dritten Jahre der Regierung Jojakims, des Königs von Juda, zog Nebucadnezar, der König von Babel, nach Jerusalem und belagerte es.* V. 2. *Und der Herr gab in seine Hand Jojakim, den König von Juda, und einen Teil der Gefäße des Hauses Gottes; und er brachte dieselben in das Land Sinear, ins Haus seines Gottes, nämlich die Gefäße brachte er in das Schatzhaus seines Gottes.* — Von diesem Zuge Nebucadnezars gegen Jerusalem wird 2 Kg. 24, 1 berichtet: In seinen Tagen d. h. unter der Regierung Jojakims zog Nebucadnezar der K. von B. heran und Jojakim wurde ihm untertänig drei Jahre, dann empörte er sich wider ihn; und 2 Chr. 36, 6 f.: Wider ihn (Jojakim) zog Nebucadnezar, d. K. von B., und band ihn mit ehernen Doppelketten, um ihn nach Babel abzuführen, und von den Gefäßen des Hauses Jehova's brachte Nebucadnezar etliche nach Babel und stelte sie in seinem Tempel zu Babel auf. Daß nämlich diese beiden Berichte von dem in unserm Verse erwähnten Feldzuge Nebucadnezars gegen Jojakim handeln, ergibt sich nicht nur aus der mit v. 2 unsers Cap. übereinstimmenden Angabe der Chronik, daß Neb. damals einen Teil der heiligen Tempelgefäße nach Babel wegführte und dort im Tempel seines Gottes aufstelte, sondern auch ganz unzweifelhaft schon aus dem Umstande, daß unter Jojakim eine zweite Eroberung Jerusalems durch Nebucadnezar nicht stattgefunden hat. Zwar sandte Nebuc., als Jojakim nach dreijähriger Dienstbarkeit abtrünnig wurde, chaldäische, aramäische, moabitische und ammonitische Kriegsscharen gegen ihn, um ihn zu verderben, aber Jerusalem wurde von diesen Kriegsscharen bis zum Tode Jojakims nicht wieder erobert. Erst nachdem sein Sohn Jojachin den Thron bestiegen hatte, zogen die Knechte Nebucadnezars gegen Jerusalem heran und belagerten die Stadt. Als dann während der Belagerung Nebucadnezar selbst ankam, ergab sich ihm Jojachin nach dreimonatlicher Regierung,

und wurde mit den Magnaten des Reiches, dem Kerne der Bevölkerung Jerusalems und Juda's und den Schätzen des königlichen Palastes und des Tempels nach Babel deportirt (2 Kg. 24, 2—16). Das Jahr aber, in welchem Nebuc. unter Jojakim Jerusalem zum ersten Male einnahm und einen Teil der Tempelgefäße nach Babel wegführte, ist weder im 2. B. der Könige noch in der Chronik angegeben, läßt sich jedoch nach Jer. 46, 2; 25, 1 ff. u. 36, 1 ff. ziemlich sicher bestimmen. Nach Jer. 46, 2 schlug Nebuc. den ägyptischen König Necho mit seinem Heere bei Carchemisch am Euphrat im vierten Regierungsjahre Jojakims. Diesesselbe Jahr wird Jer. 25, 1 das erste Jahr Nebucadnezars, des Königs von Babel genant und von Jeremia nicht nur als ein Wendepunkt für das Reich Juda dargestelt, sondern auch durch die Verkündigung, daß der Herr seinen Knecht Nebucadnezar über Juda und seine Bewohner und über alle ringsum wohnenden Völker bringen werde, daß er Juda verheere, und daß diese Völker dem Könige von Babel siebzig Jahre dienen werden (v. 2—11), nicht undeutlich als der Anfang der siebzigjährigen babylonischen Dienstbarkeit bezeichnet. In diesem vierten Jahre Jojakims wird dem Propheten Jer. 36, 1 ff.) auch befohlen, alle Worte, die er von seinem Auftreten unter Josia an bis dahin über Israel und Juda und über alle Heidenvölker geredet, in ein Buch aufzuschreiben, damit das Haus Juda vielleicht auf das ihm gedrohte Strafgericht achten und sich bekehren möchte. Diesen Befehl führte Jeremia aus und ließ die in eine Buchrolle aufgeschriebenen Weissagungen durch Baruch dem Volke im Tempel vorlesen, da er selbst gefangen saß und deshalb nicht in den Tempel gehen konte. Hienach kann die erste Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar nicht füglich schon im dritten, sondern erst im vierten Jahre Jojakims d. i. 606 v. Chr., erfolgt sein. Dies scheint aber mit der Angabe in v. 1 unsers Cap.: „im dritten J. der Regierung Jojakims בָּא Nebucadnezar nach Jerusalem" in Widerspruch zu stehen. Daher zählen die neuern Kritiker diese Angabe zu den historischen Irrtümern, welche die Echtheit des Buches verdächtig machen soll (s. oben S. 27 f.). Der scheinbare Widerspruch zwischen der Angabe Dan. 1, 1, daß Nebuc. den ersten Feldzug gegen Jerusalem im dritten Jahre Jojakims unternommen habe, und den Aussagen Jeremia's, nach welchen nicht nur Pharao Necho erst im vierten Jahre Jojakims am Euphrat von Nebuc. geschlagen wurde, sondern auch in diesem Jahre Nebucadnezars Einfall in Juda erst bevorstehend angekündigt wird, läßt sich freilich weder durch die Hypothese einer verschiedenen Zählungsweise der Regierungsjahre Jojakims und Nebucadnezars, noch durch die Annahme, daß Jerusalem schon vor der Schlacht bei Carchemisch, im dritten Jahre Jojakims, von Nebuc. erobert worden sei, befriedigend lösen. Gegen die erstere Annahme spricht entscheidend der Umstand, daß jede gesicherte Analogie für sie fehlt[1]. Die leztere Annahme ist mit

1) Die älteren Versuche auf diese Weise die Differenz zu beseitigen, hat schon *Hgstb.* in d. Beitrr. zur Einl. in d. A. T. I S. 53 f. als unhaltbar nachgewiesen. Und die Annahme von *Klief.* S. 65 f., daß Jojakim seine Regierung nahe dem Ende eines Kalenderjahres angetreten, und daß nun Jeremia seine Regierungsjahre nach den Kalenderjahren, Daniel aber sie von dem Tage seines Regierungsantrittes an zähle,

Jer. c. 25 u. 36 unvereinbar.[1] Wenn Jeremia im vierten Jahre Jojakims verkündigt: weil Juda weder auf seine vom dreizehnten Jahre des Josija an bis auf diesen Tag, 23 Jahre lang, fortgesezten Warnungen, noch auf die Mahnungen aller andern Propheten gehört habe (25,3—7), so werde Jehova nun seinen Knecht Nebucadnezar mit allen Völkern des Nordens über das Land und seine Bewohner und über alle Völker ringsum kommen lassen, um dieses Land zur Wüste zu machen u. s. w., so kündigt er offenbar die Invasion der Chaldäer in Juda als noch bevorstehend an, wodurch die Annahme, daß Jerusalem schon im Jahre zuvor von Nebuc. eingenommen worden und Jojakim in seine Gewalt gekommen wäre, ausgeschlossen wird. In c. 25 weissagt Jeremia zwar „ein Totalgericht über Jerusalem wie über andere Völker“, aber es ist eben so irrig, diese Weissagung nur „auf die im 11. Jahre des Zedekia ausgeführte absolute Zerstörung Jerusalems und Juda's“ (*Klief.*), als sie mit älteren Ausll. nur auf die erste Expedition Nebucadnezars gegen Jojakim 2 Kg. 24,1 u. 2 Chr. 36, 6 f. beziehen zu wollen. In dem Drohworte des Propheten sind alle Unternehmungen Nebucadnezars gegen Jerusalem und Juda von seinem ersten Feldzuge gegen Jojakim an bis zur endlichen Zerstörung Jerusalems unter Zedekia einheitlich zusammengefaßt, so daß man nicht sagen kann, dasselbe gelte nicht der ersten Einnahme Jerusalems unter Jojakim, sondern der schließlichen Vernichtung Juda's und Jerusalems, wie denn auch der Inhalt dieser Weissagung nur eine verschärfte Zusammenfassung aller von dem Propheten bisher verkündigten Gottesworte ist. Um den Eindruck dieses umfassenden Gotteswortes zu verstärken, wird ihm daher auch, wie schon erwähnt, noch in demselben Jahre die Aufschreibung aller seiner bis dahin ausgesprochenen Worte geboten (36, 1 ff.), um zu versuchen, ob nicht das zusammenfassende Ganze den Eindruck auf das Volk mache, den die einzelnen Worte nicht hatten hervorbringen können. — Ferner läßt sich überhaupt eine chaldäische Eroberung Jerusalems vor der erst im vierten Jahre Jojakims erfolgten Niederwerfung der ägyptischen Macht am Euphrat nicht denken. Da der König Jojakim von Pharao Necho eingesezt worden und sein tributpflichtiger Vasall war (2 Kg. 23, 33 ff.), und alles Land vom Bache Aegyptens bis an den Euphrat in die Gewalt Pharao Necho's gekommen war: so konte Nebuc. Juda und Jerusalem nicht angreifen und erobern, bevor er Pharao Necho geschlagen hatte. Weder konte Nebucadnezar vor dem in der festen Stadt Carchemisch am Euphrat stehenden ägyptischen Heere vorbeiziehen und Babylonien dem so mächtigen Feinde preisgebend nach Judäa vorrücken, noch würde Necho, falls Neb. dies dennoch getan hätte, den Feind in seinem Rücken ruhig haben

wonach eine sachliche Differenz gar nicht vorhanden sei, scheitert gleichfalls an dem Umstande, daß für die Zählung der Regierungsjahre der Könige nach dem Monatstage ihres Regierungsantrittes in den biblischen Schriften jede Analogie fehlt. Aus diesem Grunde dürften wir uns zu dieser Ausgleichung der Differenz nur dann verstehen, wenn jede andere Ausgleichung unmöglich wäre. So liegt aber die Sache nicht.

1) Für dieselbe haben sich nach dem Vorgange von *Hofmann*, die siebzig Jahre Jer. S. 13 ff., *Hävernick* Neue krit. Unterss. über d. B. Daniel S. 62 ff. *Zündel*, krit. Unterss. S. 20 ff. u. A. entschieden.

operiren und seinen Vasallen Jojakim besiegen lassen, ohne dem Bedroher Aegyptens zu folgen[1].

Die Aussage in v. 1 unsers Textes kann zwar — blos sprachlich betrachtet — dahin verstanden werden, daß Nebuc. im dritten Regierungsjahre Jojakims nach Jerusalem gekommen sei und die Stadt eingenommen habe, weil בּוֹא häufig: an einen Ort hinkommen bedeutet. Aber notwendig ist diese Auffassung der Worte durchaus nicht, da בּוֹא nicht blos kommen, sondern auch gehen, ziehen nach einem Orte bedeutet. Die Behauptung, daß in unserm V. בּוֹא nicht durch *ziehen*, sondern durch *ankommen*, anlangen, zu übersetzen sei (*Häv.* N. kr. U. S. 61. *Ew.* u. A.) ist eben so unrichtig, als die, daß die Uebersetzung des בָּא *er zog* unstatthaft oder gar unmöglich sei, weil von Kriegszügen gewöhnlich הָלַךְ gebraucht werde (*Staeh. Zünd.*). Das Wort בּוֹא komt vom ersten Buche des Kanon an (vgl. Gen. 14, 5) bis zum lezten hin, den sonstigen Sprachgebrauch des B. Daniel nicht ausgenommen (vgl. z. B. c. 11, 13. 17. 29 u. ö.) von Kriegszügen vor, und selbst die sehr verbreitete Meinung, daß בּוֹא in der Bed. ziehen, sich aufmachen nach einem Orte hin, seltener vorkomme, hat *Kran.* S. 21 richtig dahin präcisirt, „daß es überall und natürlicher Weise in diesem Sinne steht, so oft die Bewegung von dem Orte des die Bewegung Warnehmenden, Denkenden oder über sie Berichtenden selber her ihren Ausgangspunkt hat“. Daher z. B. „überall bei einer persönlichen mündlichen Aufforderung zu der noch nicht unternommenen Bewegung, wo somit der Gedanke an den Anfang oder Ausgangspunkt in den Vordergrund tritt, wie z. B. Gen. 45, 17. Ex. 6, 11. 7, 26. 9, 1. 10, 1. Num. 32, 6. 1 Sam. 20, 19. 2 Kg. 5, 5 u. ö. Eben so Jon. 1, 5 von dem nach Tarsis erst abgehen sollenden Schiffe, und bei dem לָבוֹא עִמָּהֶם *ibid.*, wo erst vom Entschluß der Reise die Rede ist. „Befindet sich dagegen der Sprechende oder Berichtende am Ziele der wargenommenen oder gedachten Bewegung, so steht בּוֹא natürlicher Weise in dem anderweiten Sinne von *kommen*, ankommen u. dgl.“ Hienach kann בָּא נְב' יְרוּשׁ' in unserm V., an sich betrachtet, ohne Rücksicht auf Ausgangsort und Ziel der Bewegung, eben so wol heißen: Nebuc. kam nach Jerusalem, als: er zog nach Jerus., je nachdem der Berichterstatter in Juda oder Jerusalem oder an dem Ausgangsorte Nebucadnezars, in Babylonien schreibend gedacht ist. Wäre das Buch von einem makkabäischen Juden in Palästina abgefaßt, so läge die Uebersetzung: er kam nach Jerusalem näher, weil ein solcher die militärische Bewegung schwerlich von ihrem östlichen Ausgangsorte an beurteilt haben würde. Ganz anders, wenn Daniel, der bis in sein hohes Greisenalter von früher Jugend her in Babylon lebende Staatsmann, diesen Bericht geschrieben hat. „Für den hier ergrauten Judäer mußte natürlicher

1) Mit Obigem vgl. m. Lehrb. der Einl. §. 131, 2 u. m. Comment. zu 2 K. 24, 1. Damit stimt auch *Kranichf.* S. 17 f. überein und bemerkt außerdem noch: „Mochte immerhin der gleichzeitige Angriff der chaldäischen Macht auf das eigentliche *Assur* dem Aegypter, bei dessen nächstem Ziele Assur zu unterwerfen, von einer Seite her förderlich erschienen sein, so wird Necho doch jedenfalls zugleich jedes Eindringen des Chaldäers in das Ciseuphratensische mit Eifersucht betrachtet haben, und würde am allerwenigsten geduldet haben, daß er einen weiten westlichen Streifzug zu einem Eroberungsangriff auf das unter ägyptischer Hoheit stehende Judäa mache“.

Weise gerade der erstmalige Aufbruch, das sich Aufmachen des dem Vaterlande Verderben Drohenden und Bringenden, mochte er nun direct oder auf Umwegen der vaterländischen Hauptstadt sich zu bewegen, ein höchst bedeutsames Factum sein, von dem er jedenfalls mehr als ein im fernen Westen lebender Volksgenosse zu erfahren Gelegenheit hatte, zumal dieser Zug den folgenreichen Anfang zur Herbeiführung der Exilskatastrophe bezeichnete. Für den in Babylon über die Expedition berichtenden Judäer hatte der verhängnisvolle Aufbruch des chaldäischen Heeres eine Bedeutung, wie sie für einen in Jerusalem weilenden Verfasser vor allem das verhängnisvolle Anlangen des Heeres würde gehabt haben".

In dieser Weise hat *Kran.* sowol die Uebersetzung des בָּא: er zog gen Jerus., als auch die Erklärung der Worte von dem Aufbruche des chaldäischen Heeres, welche *Hitz., Hofm. Staeh. Zünd.* u. A. als sprachwidrig und „unmöglich" bezeichnet haben, glänzend gerechtfertigt und damit zugleich die weitere Bemerkung *Hitz.'s*, daß die Zeitbestimmung natürlich auch für וַיָּצַר gelte, als grundlos beseitigt. Wenn בָּא vom Zuge nach seinem Ausgangsorte zu verstehen ist, so kann die Zeitbestimmung desselben nicht ohne weiteres auch von der Zeit der Ankunft am Ziele und der erst dann erfolgenden Belagerung gelten. Der Termin der Ankunft vor Jerusalem, so wie Beginn, Dauer und Ende der Belagerung ist nicht näher bestimt und nur das Resultat derselben, die Einnahme Jerusalems als für den Zweck des Verfassers von Wichtigkeit kurz angegeben. Wann die Einnahme erfolgte, läßt sich nur aus anderweitigen Daten bestimmen. Hierüber ergibt sich aus den bereits angezogenen Stellen des Jeremia, daß dies erst im vierten Jahre Jojakims geschah, in welchem Jahre Nebuc. die ägyptische Streitmacht Necho's am Euphrat schlug (Jer. 46, 2) und nach diesem Siege alles Land vom Bache Aegyptens bis zum Strome Euphrat, was der König von Aegypten sich unterworfen hatte, einnahm, so daß Pharao Necho nicht mehr aus seinem Lande zog (2 Kg. 24, 7). Hiemit stimt auch *Berosus* in dem von *Josephus, Ant. X*, 11,1 u. *c. Ap.* I,19 aufbewahrten Fragmente aus seiner Chaldäischen Geschichte überein, welches nach der lezteren Relation so lautet: „Da aber sein (des Nebuc.) Vater Nabopolassar gehört hatte, daß der in Aegypten und den um Cölesyrien und Phönizien umherliegenden Landschaften verordnete Satrap von ihm abgefallen sei, so teilte er, selbst unfähig noch Beschwerden zu tragen, seinem noch in gutem Alter stehenden Sohne Nabuchodonosor einen Teil seiner Macht zu und schickte ihn wider denselben. Nabuchodonosor aber traf mit dem Abgefallenen zusammen, lieferte ihm eine Schlacht, besiegte ihn und brachte diese Lande aus dieser Herschaft unter sein eigenes Königtum. Dem Vater Nabuchodonosor aber widerfuhr es um diese Zeit zu erkranken und in der Stadt der Babylonier zu sterben, nachdem er 21 (*c. Ap.* hat: 29) Jahre regiert hatte. Als nun nach nicht langer Zeit Nabuchodonosor den Tod des Vaters erfuhr, traf er wegen der Aegypten und die übrigen Landschaften betreffenden Angelegenheiten Bestimmung und übergab die Gefangenen aus den Juden, Phöniziern, Syrern und ägyptischen Völkern einigen seiner Befreundeten, um dieselben nebst den schweren Heeresvölkern und dem übrigen Kriegsbedarf

nach Babylonien zu bringen; er selbst aber eilte mit geringer Begleitung durch die Wüste nach Babylon. Hier übernahm er die einstweilen von den Chaldäern verwaltete Regierung und das ihm von den Ersten derselben aufbewahrte Königtum, bemächtigte sich der ganzen väterlichen Herschaft, ließ auch jenen Gefangenen nach ihrer Ankunft Colonien in den bestgelegenen Gegenden Babyloniens anweisen; u. s. w." Dieses Fragment erläutert in trefflicher Weise die biblischen Nachrichten, falls man nur die Angabe von dem Abfalle des über Aegypten und die um Cölesyrien und Phönizien umherliegenden Landschaften gesezten Satrapen als Ausdruck der weltmächtlichen Großsprecherei des babylonischen Geschichtschreibers, wonach alle Länder der Erde von Rechtswegen dem babylonischen Herscher gehören, zu würdigen versteht, und erkent, daß der abgefallene Satrap kein anderer als Pharao Necho ist. Denn *Berosus* bestätigt nicht nur die aus 2 Kg. 24, 7 sich ergebende Tatsache, daß Pharao Necho in den lezten Jahren Nabopolassars, nach der Schlacht bei Megiddo Juda, Phönizien und Cölesyrien sich unterworfen d. i. „alles Land vom Bache Aegyptens bis an den Euphrat" erobert hatte, sondern bezeugt auch, daß Nebucadnezar, nachdem er den Pharao Necho bei Carchemisch am Euphrat geschlagen (Jer. 46, 2), Cölesyrien, Phönizien und Judäa dem chaldäischen Reiche dienstbar gemacht, mithin Jerusalem nicht vor, sondern erst nach der Schlacht bei Carchemisch, bei Verfolgung seines Sieges über den Aegypter, erobert hat.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß Jerusalem schon im 4. Jahre Jojakims in die Gewalt Nebucadnezars gekommen ist. Daher schließen *Hitz.* u. A. aus Jer. 36, 9, daß Nebuc.'s Angriff auf Jerusalem im neunten Monate des 5. Jahres Jojakims noch in Aussicht stehe, weil Jeremia noch in diesem Monate das chaldäische Kriegsgewitter weissage und das damals angesagte außerordentliche Fasten den Zweck hatte, als Ausdruck der Buße den Zorn Gottes zu beschwichtigen. Diese Annahme sucht *Kran.* S. 18 auch aus 2 Kg. 25, 27 vgl. Jer. 52, 31 zu erweisen. Allein im 9. Monate des 5. Jahres Jojakims läßt Jeremia nur seine frühern, auf göttlichen Befehl in ein Buch aufgeschriebenen Weissagungen durch Baruch dem Volke im Tempelvorhofe vorlesen, und droht dem Jojakim dafür, daß er dieses Buch zerschnitten und ins Feuer geworfen hatte, göttliche Strafe 36, 29 ff. Diese Drohung: Gott werde über den Samen und über die Knechte Jojakims und über die Bewohner Jerusalems all das Uebel bringen, das er über sie geredet (v. 31), schließt die vorhergegangene Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar nicht aus, sondern kündigt nur die Vollendung des gedrohten Gerichtes, die Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda, als noch bevorstehend an. — Auch das an dem genanten Monatstage veranstaltete allgemeine Volksfasten war nicht in der Absicht angeordnet, den nach der Schlacht bei Carchemisch in Aussicht stehenden Angriff Nebucadnezars auf Juda und Jerusalem abzuwenden. Denn obwol man bisweilen Fasten anordnete oder beging, um drohendes Unglück oder Strafgericht abzuwenden (z. B. 2 Sam. 12, 15 ff. 1 Kg. 21, 27. Esth. 4, 1. 3. 16), so wurden doch allgemeine Fasten häufiger noch veranstaltet, um das Gedächtnis erlittener Heimsuchungen und

Strafgerichte bußfertig zu begehen, vgl. z. B. Sach. 7, 5. Esr. 10, 6 f. Neh. 1, 4. 1 Sam. 31, 13. 2 Sam. 1, 12 u. a. Um demnach zu ermitteln, welchem Zwecke das in Rede stehende Fasten dienen solte, müssen wir den Charakter Jojakims und seine Stellung zu diesem Fasten in Betracht ziehen. Der gottlose Jojakim, wie er 2 Kg. 23, 37. 2 Chr. 36, 5 u. Jer. 22, 13 ff. geschildert wird, war nicht der Mann, der ein Fasten angeordnet, oder wenn die Priester es ausschreiben wolten, zugelassen haben würde, um sich mit seinem Volke vor Gott zu demütigen und durch Buße und Gebet das bevorstehende Strafgericht abzuwenden. Um ein Fasten zu diesem Behufe anzuordnen, hätte Jojakim auf das Wort des Propheten hören und achten müssen, und würde dann nicht über die Vorlesung der Weissagungen Jeremia's so in Zorn gerathen sein, daß er das Buch zerschnitten und ins Feuer geworfen hätte. Ging also das Fasten der Ankunft der Chaldäer vor Jerusalem vorauf, so ist weder die Absicht des Königs dabei zu erkennen, noch sein Benehmen begreiflich. Dagegen erklärt sich, wie *Zünd.* S. 21 u. *Klief.* S. 57 gezeigt haben, sowol die Anordnung eines allgemeinen Fasttages, als der Zorn des Königs über die Vorlesung der Weissagungen Jeremia's vor dem Volke im Tempel sehr gut, wenn das Fasten dem Gedächtnisse des Jahrestages der Einnahme Jerusalems durch Nebuc. galt. Da nämlich Jojakim die chaldäische Dienstbarkeit schwer ertrug und von vornherein auf Abfall sann, wie daraus zu schließen, daß er nach drei Jahren wirklich abfiel, so ließ er das Fasten zu, „um die Gefühle des Volks gegen das Verhältnis der Dienstbarkeit aufzuregen“ (*Kl.*) und „einen religiösen Aufschwung zum Widerstande im Volke hervorzurufen“ (*Zünd.*). Diese Auflehnung konte aber nur zum Verderben des Volkes und Reiches ausschlagen. Darum ließ Jeremia „als Gegengewicht gegen das Gelüste des Königs“ an diesem Tage durch Baruch seine Weissagungen dem Volke im Tempel vorlesen und ihm verkündigen, daß Nebuc. bald wiederkommen werde, um das Land zu verderben und Menschen und Vieh aus ihm zu vertilgen. „Aber darum zürnte auch der König und ließ das Buch vernichten, weil er die Erregung des Volkes nicht so niedergeschlagen haben wolte; und darum erschraken auch die Fürsten (Jer. 36, 16), als sie hörten, daß das Buch dieses Inhalts öffentlich verlesen werde“ (*Klief.*).

Mit diesem aus Jer. 36, 9 gewonnenen Ergebnisse steht auch 2 Kg. 25, 27 vgl. Jer. 52, 31 in keinem Widerspruche, selbst wenn die von *Kran.* S. 18 aus diesen Stellen gezogene Folgerung, daß nämlich, da fast volle 37 Jahre seit der Wegführung Jojachins bis zum Ende der 43 jährigen Regierung Nebucadnezars vergangen waren, Jojachin aber überhaupt nur einige Monate regiert hatte, der Regierungsanfang Nebucadnezars in das sechste Jahr der 11 jährigen Regierung Jojakims, des Vorgängers Jojachins, gefallen sein müsse, richtig wäre. Denn da nach dem Berichte des *Berosus* Nebucadnezar den Krieg gegen Vorderasien, in welchem er den König Necho bei Carchemisch schlug und bei der weiteren Verfolgung dieses Siegs Jerusalem einnahm, vor dem Tode seines Vaters in der Eigenschaft eines mit königlicher Macht bekleideten obersten Heerführers geführt hat, und als er in Vorderasien, wie es scheint, an der Grenze

Aegyptens stand, erst die Nachricht vom Ableben seines Vaters erhielt und infolge dieser Nachricht auf dem kürzesten Wege nach Babylon eilte, um das Königtum zu übernehmen und die ganze väterliche Herschaft anzutreten: so begint sein 43jähriges Königtum erst nach der Schlacht bei Carchemisch und der Einnahme Jerusalems unter Jojakim, und könte möglicher Weise erst im 6. Jahre Jojakims, etwa 5 Monate nach dem 9. Monate des 5. Jahres Jojakims (Jer. 36, 9) begonnen haben. Gegen diese Annahme würde der Umstand, daß Nebucadnezar sowol Jer. 46, 2 u. 25, 1 als auch in Dan. 1, 1 vor seiner Thronbesteigung schon König von Babel heißt, keine begründete Instanz abgeben, indem sich diese Benennung aus einer für die Judäer in Palästina leicht begreiflichen Prolepsis erklärt. Da nämlich Nabopolassar in gar keine Berührung mit Juda gekommen war, so wußten die Judäer wol kaum etwas Näheres über seine Regierung und seinen Tod, und dem Jeremia wie seinen Zeitgenossen galt das Jahr des Heranzugs Nebucadnezars ohne weiteres als das erste Jahr seiner Herschaft, und der oberste Inhaber der chaldäischen Heeresmacht als König von Babel, gleichviel ob derselbe wirklicher Mitregent seines altersschwachen Vaters oder blos mit königlicher Macht bekleideter Oberfeldherr war[1]. In diesem Sinne nent auch Daniel (1, 1) den nachmaligen König zu einer Zeit, wo er noch nicht Inhaber des Thrones war, schon König von Babel, weil er dies für das Reich Juda von seinem ersten Auftreten gegen dasselbe an factisch war. — Aber die Berechnung von *Kran.* ist auch nicht genau. Die Thronbesteigung und der Regierungsanfang Nebucadnezars würde nur dann sicher in das sechste Jahr Jojakims fallen, wenn man entweder die 3 Monate Jojachins zu einem Jahre berechnet (37 J. Gefangenschaft Jojachins + 1 Jahr Regierung + 5 J. Jojakims = 43 Jahre Nebuc.'s) oder mindestens die 11 Jahre Jojakims als volle 11 Jahre berechnet, so daß zu den 37 Jahren der Gefangenschaft Jojachins und den 3 Monaten seiner Regierung noch 5¾ Jahre von Jojakims Regierung erforderlich wären, um die 43 Jahre der Regierung Nebuc.'s zu erhalten, also Nebuc. den Thron bestiegen hätte als Jojakim 5¼ J. regiert hatte. Betrug hingegen Jojakims Regierung nur 10½ Jahr, die nach der in den BB. der Könige herschenden Angabe der Dauer der Regierungen der Könige zu 11 Jahren angegeben wären, so fiel die Thronbesteigung Nebucadnezars in das 5. Jahr Jojakims, als er höchstens 4¾ regiert hatte. Diesen lezteren Fall anzunehmen, wonach das erste Jahr des Königtums Nebucadnezars dem 5. Regierungsjahre Jojakims parallel gefaßt werden konte, dies fordern die Stellen, in welchen die Regierungsjahre von Königen Juda's mit den Regierungsjahren Nebuc.'s in Parallele gestelt sind, nämlich 2 Kg. 24, 12, wonach Jojachin im 8. Jahre Nebucadnezars gefangen genommen und deportirt wurde, ferner Jer. 32, 1, wonach das zehnte

1) So nicht nur *Hgstb.*, Beitr. I S. 63, *Hävern. Klief. Kran.* u. A., sondern auch *v. Lengerke*, Dan. S. 3. u. *Hitz.* Dan. S. 3. Lezterer bemerkt z. B.: „Die Bezeichnung als König begründet allerdings keinen selbständigen Einwurf; denn der Heerführer Nebucadnezar ist den hebr. Schriftstellern (auch Jer. 25, 1) König, wo er zuerst in ihren Bereich komt; von seinem Vater scheinen sie gar keine Kentnis zu haben“.

Jahr des Zedekia dem 18. Jahre Nebuc.'s, endlich Jer. 52, 5 u. 12 und 2 Kg. 25, 2. 8, wonach das 11. Jahr Zed.'s dem 19. Jahre Nebuc.'s entsprach. Nach allen diesen Stellen fält, da Jojachin nur 3 Monate regiert hat, der Tod Jojakims oder das Ende seiner Regierung entweder noch in das achte, oder jedenfalls in das Ende des siebenten Regierungsjahres Nebucadnezars, so daß Nebuc. gegen 6 volle Jahre, vielleicht gar einige Monate darüber, gleichzeitig mit Jojakim regiert hat, folglich im 5. Jahre der 11jährigen Regierung Jojakims den Thron bestiegen haben muß[1].

Mit der bisherigen Erörterung haben wir zugleich den Grund gelegt zur Hebung des scheinbaren Widerspruches, den man zwischen Dan. 1, 1 ff. und Dan. 2, 1 ff. gefunden und als historischen Irrtum gegen die Echtheit des Buches geltend gemacht hat. Nach 1, 3 ff. ließ Nebuc. bei der Eroberung Jerusalems israelitische Jünglinge von edler Geburt nach Babel abführen, daselbst drei Jahre in der Literatur und Weisheit der Chaldäer unterrichten, und laut 1, 18 nach Ablauf der festgesezten Zeit dieselben sich vorstellen, um sie in seinem Dienste zu verwenden. Diese drei Lehrjahre sind aber nach 2, 1 ff. schon im zweiten Jahre der Regierung Nebucadnezars abgelaufen, indem Daniel mit seinen Gefährten in jener Zeit sich schon unter den Weisen Babels befindet und dem Könige seinen Traum deutet, den die chaldäischen Magier nicht hatten deuten können (2, 13 ff. 19 ff.). Beachten wir nun, daß Nebucadnezar seinen Traum „im zweiten Jahre seines Königtums" träumte, und daß er das Königtum erst einige Zeit nach der Eroberung Jerusalems und Dienstbarmachung Jojakims angetreten hat, so konten im zweiten Jahre desselben die drei Lehrjahre Daniels und seiner Gefährten schon zu Ende sein; da wenn Nebuc. im 5. Jahre Jojakims die Regierung erhalten hatte, im 7. Jahre Jojakims schon drei Jahre seit der im 4. Jahre dieses Königs erfolgten Eroberung Jerusalems verflossen waren. Denn die Wegführung der israelitischen Jünglinge wird ohne Zweifel sofort nach der Unterwerfung Jojakims erfolgt sein, so daß ihre Lehrzeit ein volles Jahr und darüber vor Nebucadnezars Thronbesteigung begonnen hatte. Dagegen läßt sich nicht geltend machen, daß *Berosus* berichte, Nebucadnezar habe die gefangenen Judäer sich nachsenden lassen, als er bei der Nachricht von dem Ableben seines Vaters durch die Wüste nach Babylon eilte. Denn jene Aussage des *Beros.* bezieht sich auf den größern Transport von Gefangenen, die zur Ansiedelung in Innerasien weggeführt wurden. Eben so wenig läßt sich gegen die gegebene Ausgleichung der Differenz das Bedenken erheben, daß eine zwiefache Zählungsweise der Regierungsjahre Nebucadnezars bei Daniel unwarscheinlich sei. Denn eine zwiefache Zählung findet gar nicht statt. In c. 1 ist kein Regierungsjahr Nebucadnezars angegeben, sondern Nebu-

1) Die synchronistischen Angaben in den Stellen 2 Kg. 24, 12. 25, 2. 8. Jer. 32, 1 u. 52, 5. 12 könte man freilich auch so verstehen, daß in ihnen die Regierungsjahre Nebucadnezars von der Zeit an, da sein Vater ihm den Oberbefehl über das Heer zur Bekriegung Necho's übertragen hatte, gerechnet wären (s. m. Comm. zu 2 Kg. 24, 12); aber dann würde Nebuc.'s Regierung 37 Jahre der Gefangenschaft Jojachins, 3 Monate seiner Regierung und 7 Jahre Jojakims, also 44¼ Jahre betragen haben. Und auch bei dieser Auffassung würde sich aus den angef. Stellen ergeben, daß der Anfang seiner 43jährigen Regierung ins 5te Jahr Jojakims fält.

cadnezar nur König genant[1], während in c. 2, 1 nicht blos vom zweiten Jahre Nebucadnezars, sondern vom zweiten Jahre seines Königtums die Rede ist, woraus man ersieht, daß der Schriftsteller hier von dem wirklichen Regierungsanfange desselben an rechnet. Auch läßt sich, wie schon *Klief.* S. 67 treffend bemerkt hat, „leicht der Grund erkennen, aus welchem Daniel 1, 1 einer anderen Weise der Zählung als 2, 1 folgt. In c. 1 hat Daniel es mit israelitischen Verhältnissen und Personen zu tun, und folgt daher auch bei der Angabe über den Nebucadnezar den gemeinen israelitischen Anschauungen, berechnet seine Jahre nach denen der israelitischen Könige und sieht in ihm von vornherein den *König*; dagegen handelt es sich in c. 2 von den Verhältnissen der Weltmacht, und Daniel zählt also hier billig die Jahre Nebucadnezars, des Trägers der Weltmacht, von dem Tage an, da er wirklich die Weltmacht überkam, eigentlicher König von Babel ward".

Fassen wir nun schließlich das Ergebnis der bisherigen Erörterungen kurz zusammen, so ergibt sich folgender Verlauf der Begebenheiten: Als der ägyptische König Necho, nachdem er Jojakim als seinen Vasallen zum Könige gemacht hatte, auf seinem Zuge gegen das assyrische Reich bis an den Euphrat vorgedrungen war, unterdessen aber mit der Auflösung des assyrischen Reiches durch den Fall Ninive's die diesseits des Tigris gelegenen Teile dieses Reiches unter chaldäische Herschaft gekommen waren, übergab der alterschwache Nabopolassar seinem Sohn Nebucadnezar den Oberbefehl über die Armee mit dem Auftrage, dem Vordringen des Aegypters zu wehren und die occupirten Länder ihm wieder zu entreißen und unter chaldäische Botmäßigkeit zu bringen. Demzufolge eröffnete Nebucadnezar im dritten Jahre Jojakims den Feldzug gegen Vorderasien, schlug in den ersten Monaten des vierten Jahres Jojakims den Pharao Necho bei Carchemisch aufs Haupt und verfolgte ihn bis an die Grenze Aegyptens, wobei er im neunten Monate desselben Jahres Jerusalem einnahm und den König Jojakim sich untertänig machte. Während Nebucadnezar nun im vordern Asien noch mit Unterwerfung des von Pharao Necho eroberten Ländergebietes beschäftigt war, erhielt er die Nachricht vom Ableben seines Vaters Nabopolassar in Babylon, und eilte mit geringer Bedeckung auf dem kürzesten Wege durch die Wüste nach Babel, um die Regierung anzutreten, und ließ das Heer mit der ganzen Schar der Gefangenen in langsamen Märschen nachfolgen. Sobald aber die chaldäische Streitmacht Judäa verlassen hatte und nach Babel zurückgekehrt war, sann Jojakim darauf, das chaldäische Joch abzuschütteln, und fiel drei Jahre nach seiner Unterwerfung von Nebucadnezar ab, vermutlich zu einer Zeit, wo derselbe mit der Befestigung seiner Herschaft in den östlichen Ländern beschäftigt war, so daß er diesen Abfall nicht sofort

---

1) Wenn dagegen *Bleek* aus Dan. 1, 1 herausliest, daß Nebucadnezar im dritten Jahre Jojakims Jerusalem als König von Babel eingenommen habe, indem er „wol nur bei dem Interesse, den angeblichen Widerspruch von 1, 1 mit 2, 1 recht handgreiflich zu machen, die appositionelle Bezeichnung מֶלֶךְ בָּבֶל als speciell nähere Bestimmung des Verbalbegriffs בָּא faßt, so findet dies weder eine Befürwortung an der Wortstellung noch an dem Ausdruck 1, 3, noch an den Accenten". *Kranichf.* S. 19.

bestrafen konte, sondern sich darauf beschränken mußte, die in der Nähe von Juda zurückgelassenen Kriegsscharen von Chaldäern, Syrern, Moabitern und Ammonitern gegen Jojakim zu senden, um ihn zu verderben, die aber bis zum Tode Jojakims nichts ausrichteten. Erst als sein Sohn Jojachin den Thron bestiegen hatte, rückten die Feldherrn Nebucadnezars mit einem starken Kriegsheere gegen Jerusalem heran und schlossen die Stadt ein. Als hierauf während der Belagerung Nebucadnezar selber ankam, ging Jojachin mit seiner Mutter und seinen Obersten aus der Stadt, um sich dem Könige von Babel zu ergeben. Nebucadnezar nahm ihn aber gefangen, ließ die goldenen Geräthe des Tempels und die Schätze des königlichen Palastes wegnehmen und führte den König mit den Großen des Reichs, den Kriegern, den Schmieden und Schlossern in die Gefangenschaft nach Babel, und sezte Jojachins Oheim, Mathanja, unter dem Namen Zedekia als seinen Vasallen zum Könige ein (2 Kg. 24, 8—17). Dies geschah im achten Jahre der Regierung Nebucadnezars (2 Kg. 24, 12), also gegen 6 Jahre, nachdem Daniel ihm den Traum c. 2 gedeutet hatte und zum Obervorsteher der Weisen Babylons erhoben worden war.

Der Name נְבוּכַדְנֶאצַּר ist v. 1 mit א geschrieben, wie durchgängig bei Jerem. z. B. 27, 6. 8. 20. 28, 3. 11. 12. 29, 1. 3. 39, 5 und in den BB. der Kg. u. der Chron. 2 Kg. 24, 1. 10. 11. 25, 1. 2 Chr. 36, 6. 10. 13, womit schon in v. 18 die Form נְבוּכַדְנֶצַּר (ohne א) wechselt, die 2, 1. 28. 46. 3, 1—3. 5 ff. u. Esr. 1, 7. 5, 12. 14. Esth. 2, 6 sich wiederholt. Daraus schließt *Hitz.*, daß der Inhalt unsers V. aus der Angabe 2 Kg. 24, 1 geflossen sei, weil diese Rechtschreibung des Namens mit א nicht die eigene unsers Buches, die späteste, sondern die von 2 Kg. 24, 1 sei. Beides falsch. Die Schreibung ohne א kann schon deshalb nicht für die späteste Form gehalten werden, weil die Chronik sie nicht hat, und die mit א ist nicht dem 2. B. der Kge. eigentümlich, sondern die stehende Form neben der mehr national babylonischen נְבוּכַדְרֶאצַּר (mit *r*) in Jer. 21, 2. 7. 32, 1. 35, 11. 39, 11 u. ö. Ez. 26, 7. 29, 18 f. 30, 10, welche nach *Ménant, grammaire Assyrienne* 1868 *p.* 327, babylonisch in Inschriften *Nabukudurriuṣur* (נבו כדר אצר d.i. *Nebo coronam servat*) lautete, wofür die Inschrift von *Behistan* die Form *Nabukudratschara* aufweist, *Megasthenes* u. *Berosus* bei *Polyhistor* aber *Ναβουκοδρόσορος* bieten. Die Schreibung *Nebucadnezar* mit *n* und ohne א scheint vielmehr die aramäische Aussprache zu geben, da sie in den chald. Stücken des Daniel und Esra herscht und der masoretischen Vocalisation (das צּ mit *Dagesch forte*) zu Grunde liegt. Ueber noch andere Formen des Namens vgl. *M. v. Niebuhr* Gesch. Assurs S. 41 f. — V. 2. Der Satz: der Herr gab in seine Hand den Jojakim, besagt dasselbe, was 2 Kg. 24, 1: er ward ihm Knecht, und 2 Chr. 36, 6: er band ihn mit Fesseln, sagen. „Und einen Teil der Gefäße des Hauses Gottes“. מִקְצָת ohne *Dag. forte* eig. vom Ende her, ist aus מִקְצָה עַד קָצֶה verkürzt, vgl. Jer. 25, 33. Gen. 47, 21. Ex. 26, 28, und besagt, daß „das Betreffende von Ende zu Ende seinen Beitrag geliefert habe; dem Sinne nach s. v. a. ein großer Teil von der Gesamtheit, obwol קְצָת an sich niemals *Teil* bedeutet“ (*Kran.*). Zur Sache vgl. 2 Chr. 36, 7. Diese Gefäße brachte er (ließ er bringen) ins Land Sinear d. i. Babylonien (s. zu Gen. 10, 10) in den Tem-

pel seines Gottes d. i. des Bel, und zwar in das Schatzhaus dieses Tempels. So fassen wir den Sinn der beiden lezten Sätze v. 2, während *Hitz.* u. *Kran.* mit vielen ältern Ausll. das Suffix an יְבִיאֵם auf Jojakim oder auf ein aus dem Begriffe מֶלֶךְ יְהוּדָה herauszuhebendes יְהוּדִים und auf die Geräthe zugleich beziehen, wegen der nachdrucksvollen gegensätzlichen Stellung des folgenden וְאֶת־הַכֵּלִים (*Kr.*) und weil, wenn nicht in diesem Satze, nirgends gesagt sein würde, daß Nebuc. auch Menschen hinwegführte (*Hitz.*). Allein das Leztere wird ja in v. 3 ausdrücklich gesagt, nicht nur vorausgesezt, wie *Hitz.* meint, und war nicht schon in v. 2 zu erwähnen nötig. Die Beziehung des Suffixes mit auf Jojakim oder die weggeführten jüdischen Jünglinge wird ausgeschlossen durch das zu יְבִיאֵם gehörende בֵּית אֱלֹהָיו ins Haus seines Gottes. Die Gefangenen konten ja nicht in den Tempel des Bel gebracht oder versezt werden. Die Behauptung aber, daß בַּיִת Haus hier das Land bezeichne, läßt sich weder aus Hos. 8, 1 u. 9, 15 erweisen (s. zu Hos. 8, 1), noch durch Stellen wie Ex. 29, 45. Num. 35, 34. Ez. 37, 27 u. a., wo vom Wohnen Gottes im Lande die Rede ist, rechtfertigen. Denn das Wohnen Gottes im Lande gründet sich auf seine Gnadengegenwart im Tempel des Landes, und auch in diesen Stellen steht Land nicht für Haus. Eben so unbegründet ist die weitere Bemerkung, daß wenn unter בֵּית אֱלֹהָיו der Tempel verstanden wäre, die Präpos. אֶל davor stehen würde, wofür man sich auf Sach. 11, 13. Jes. 37, 23. Gen. 45, 25 u. 31, 4 beruft. Dabei hat man aber außer Acht gelassen, daß in diesen Stellen אֶל nur vor belebten Wesen steht, wo es notwendig ist, aber nicht vor sachlichen Objecten, wie בַּיִת, wo das specielle Ziel der Bewegung ausreichend deutlich durch den Accusativ bezeichnet ist. Das folgende וְאֶת־הַכֵּלִים schließt sich nicht adversativ, sondern explicativ an: und zwar (oder: nämlich) die Gefäße brachte er in das Schatzhaus seines Gottes — als Beute. Die Wegführung eines Teils der Tempelgefäße und einer Anzahl vornehmer jüdischer Jünglinge nach Babel, um die lezteren dort für den Hofdienst zu verwenden, war Zeichen und Unterpfand für die Unterwerfung Juda's und seines Gottes unter die Herschaft des Königs und der Götter Babels. Beides wird aber hier mit Rücksicht darauf erwähnt, daß unter den Jünglingen Daniel und seine drei Freunde waren, wovon das Buch weiter handelt, und daß die heiligen Gefäße später (s. c. 5) für das babylonische Königshaus verhängnisvoll werden.

V. 3—7. Die Wegführung jüdischer Jünglinge vornehmer Herkunft. V. 3. *Und der König befahl dem Aschpenas, dem Obersten seiner Kämmerer, wegzuführen von den Söhnen Israels, so von dem königlichen Samen als von den Vornehmen,* V. 4. *Jünglinge, an denen kein Fehl wäre, und schön von Ansehen und von Verständnis für alle Weisheit, kentnisreich und einsichtsvoll, und die im Stande wären zu stehen im Palaste des Königs, und sie Schrift und Sprache der Chaldäer lernen zu lassen.* V. 5. *Und der König wies ihnen ein Tagtägliches an von der Speisekost des Königs und von dem Weine seines Getränkes, und daß man sie drei Jahre lang erzöge; und nach Verlauf derselben solten sie vor dem Könige stehen.* V. 6. *Und es waren unter ihnen von den Söhnen Juda's Daniel, Chananja, Misael und Asarja.* V. 7. *Und*

der Oberste der Kämmerer legte ihnen Namen bei; den Daniel nante er Beltsazar, den Chananja Sadrach, den Misael Mesach und den Asarja Abednego. — Der Name אַשְׁפְּנַז an das altpers. *Açp* Pferd anklingend, ist seiner Bedeutung nach noch nicht befriedigend oder ansprechend erklärt. Der Mann war Oberhofmarschal Nebucadnezars. רַב סָרִיסִים, wobei רַב für שַׂר v. 7 u. 9 dem späteren Sprachgebrauche angehört (vgl. Jer. 39, 3), eig. Oberster der Eunuchen d. i. Vorsteher des Serails, Kislar Aga, dann im weiteren Sinne: Minister des königlichen Palastes, Chef aller Hofbeamten, indem סָרִיס häufig mit Verwischung der Grundbedeutung nur den Höfling, Kämmerer, Trabanten des Königs bezeichnet, s. zu Gen. 37, 36. לְהָבִיא erhält seine nähere Bestimmung aus dem Contexte: zu führen *sc.* ins Land Sinear, nach Babel. In בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ist *Israel* der theokratische Name des erwählten Volks, und nicht mit *Hitz.* daraus zu erklären, daß zum Reiche Juda noch Benjamin, Levi und viele Bürger anderer Stämme gehörten. וּמִזֶּרַע ... וּמִן sowol von S... als auch. פַּרְתְּמִים ist das Zend. *frathema,* Sanskr. *prathama,* Vornehme, Magnaten. יְלָדִים Object zu לְהָבִיא bezeichnet Jünglinge von 15 bis 20 Jahren. Bei den Persern begann nach *Plato, Alcib. I, 37* die Erziehung der Knaben durch die παιδάγωγαι βασίλειοι mit dem 14. Jahre, und nach *Xenoph. Cyrop. I, 2* wurden die ἔφηβοι im 17. Jahre fähig, in den Dienst des Königs zu treten. Bei der Auswahl der Jünglinge solte der Oberstkämmerer auf körperliche Makellosigkeit und Schönheit wie auf geistige Begabung sehen. Fehlerfreie und schöne Leibesgestalt wurde für ein Kennzeichen sittlichen und geistigen Adels angesehen, vgl. *Curtius XVII, 5. 29.* מאום mit א geschrieben wie Hi. 31, 7. מַשְׂכִּילִ klug, verständig in aller Weisheit d. h. in allen Gegenständen Chaldäischer Weisheit (vgl. v. 17), ist von der Fähigkeit sich dieselbe anzueignen zu verstehen. Aehnlich sind die folgenden geistigen Erfordernisse zu fassen. יֹדְעֵי דַעַת Erkentnis habend s. v. a. Verstand zeigend; מְבִינֵי מַדָּע Einsicht für das Wissen besitzend, bezieht sich auf die Urteilskraft. וַאֲשֶׁר כֹּחַ ב' in welchen Kraft d. h. welche die Fähigkeit besitzen, in leiblicher und geistiger Beziehung tauglich sind zu stehen im Palaste des Königs, als Diener, seiner Befehle gewärtig. וּלְלַמְּדָם dem לְהָבִיא v. 3 coordinirt hängt noch von וַיֹּאמֶר v. 3^{a} ab. Für diesen Dienst sollen sie unterrichtet, ausgebildet werden in Schrift und Sprache der Chaldäer. סֵפֶר bezieht sich auf die Chaldäische Literatur, daher v. 17 בְּכָל־סֵפֶר, und לָשׁוֹן auf die Conversation. כַּשְׂדִּים *Chaldäer* heißen im A. T. 1. gewöhnlich die Bewohner des von Nabopolassar und Nebucadnezar gegründeten babylonischen Reiches, 2. im engeren Sinne die erste Klasse der babylonischen Priester und Gelehrten oder Magier und dann öfter die ganze Corporation der babylonischen Weisen, s. zu 2, 2. In dieser zweiten Bedeutung ist כַּשְׂדִּים hier gebraucht. Die Sprache der כַּשְׂדִּים ist nicht, wie *Ros. Hitz.* u. *Kran.* meinen, der ostaramäische Zweig der Semitischen Sprache, den man herkömlich Chaldäische Sprache nent; denn diese Sprache, in welcher die chaldäischen Weisen dem Nebucadnezar antworten (2, 4 ff.), wird in 2, 4 eben so wie Esr. 4, 7 u. Jes. 36, 11 אֲרָמִית *aramäisch* genant und dadurch von der Sprache der כַּשְׂדִּים unterschieden.

Welche Sprache aber die Chaldäer redeten, die Beantwortung dieser Frage hängt von der sehr streitigen Frage über die Abstammung der כַּשְׂדִּים *Χαλδαίοι* ab. Die älteste geschichtliche Spur der כַּשְׂדִּים liegt in dem Ortsnamen אוּר כַּשְׂדִּים (LXX: *χώρα τῶν Χαλδαίων*) vor, dem Orte, aus welchem Abrahams Vater Therah mit seiner Familie nach Charan im nördlichen Mesopotamien auswanderte. Die Herkunft Abrahams aus *Ur* der Chaldäer, in Verbindung mit der Notiz Gen. 22, 22, daß einer der Söhne Nahors, des Bruders Abrahams כֶּשֶׂד hieß, dessen Nachkommen כַּשְׂדִּים heißen würden, scheint für die Abstammung der כשׂדים von Sem zu sprechen, wofür man noch den Namen אַרְפַּכְשַׁד eines Sohnes Sems geltend gemacht hat. Allein der Zusammenhang von ארפכשׁד mit כֶּשֶׂד ist unbegründet, und daß der Nahoride כֶּשֶׂד Stammvater eines Volkes כשׂדים sei, eine unerweisliche Annahme. Solte aber wirklich von diesem כשׂד ein Volksstamm dieses Namens herstammen, so würde dies höchstens die Beduinenhorde der כַּשְׂדִּים gewesen sein, welche Hiobs Kamele raubten (Hi. 1,17), aber nicht das Volk der Chaldäer, nach welchem schon zu Therahs Zeit Ur benant worden. Das Wohnen des Vaters Abrahams in Ur der Chaldäer endlich beweist auch nicht, daß Therah selbst ein Chaldäer war. Er konte auch durch das Vordringen der Chaldäer im nördlichen Mesopotamien zum Auswandern bewogen worden sein. — So viel ist allerdings unzweifelhaft und gegenwärtig anerkant, daß die Urbevölkerung von Babylonien eine semitische war, wie die Völkertafel Gen. 10 bezeugt. Nach Gen. 10, 22 hatte Sem 5 Söhne: Elam, Assur, Arphachschad, Lud und Aram, von deren Nachkommen folgende Landschaften Bevölkerung und Namen erhalten haben: von Elam die Landschaft Elymais zwischen dem unteren Laufe des Tigris und den Bergen von Iran; von Assur das nördlich davon liegende Assyrien, das Hügelland zwischen dem Tigris und den Randgebirgen von Iran; von Arphachschad die Landschaft *Arrapachitis* am oberen Tigris, am Ostufer des Flusses, da wo sich das Hochland Armenien in mehreren Stufen zu senken begint. Lud, der Stammvater der Lydier, ist Vertreter der westlich nach Kleinasien hin gezogenen Semiten, und Aram Stammvater der am mittleren Laufe des Euphrat bis zum Tigris im Osten und bis Syrien im Westen hin gewanderten Semiten. Hieraus hat *M. Duncker,* Gesch. des Alterth. I S. 201 ff. der 3. Aufl., folgende durch Einfachheit ansprechende geschichtliche Combination entwickelt: „Nach dieser Stammtafel, welche die Ausdehnung des semitischen Stammes von den armenischen Bergen südwärts bis zum persischen Meerbusen, nach Osten hin bis zu den Gebirgen von Iran, nach Westen bis tief in Kleinasien hinein zeigt, sind die Semiten dem Laufe der beiden großen Ströme, des Tigris und des Euphrat, nach Süden hin gefolgt. Nordwärts von Arphachsad liegen die Berge der Chasdim, welche die Griechen Chaldäer, Gordhäer, Karduchen nennen, deren Grenze gegen Armenien der Fluß Kentrites war. — Wenn wir den Namen der Chaldäer auch am untern Euphrat finden, wenn derselbe hier insbesondere eine Landschaft am Westufer des Euphrat bis zu dessen Mündung, die äußerste Grenze des fruchtbaren, vom Euphrat bewässerten Landes gegen die arabische Wüste hin bezeichnet, so werden wir nicht zweifeln dürfen, daß dieser Name von



den armenischen Bergen an den untern Euphrat gelangt ist, daß er Auswanderern aus den Bergen der Chaldäer den Ursprung verdankt. — Berosus braucht abwechselnd den Namen Chaldäa und Babylonien für das gesamte Gebiet zwischen dem untern Lauf des Euphrat und Tigris bis zum Meere. Aber es ist auffallend, daß der semitische Gesamtname dieses Gebiets *Sinear* dennoch von dem der Chaldäer verschieden ist; auffallend, daß die Priester in Sinear vorzugsweise Chaldäer genant werden, daß in den Bruchstücken des Berosus bereits die Patriarchen als Chaldäer aus dieser oder jener Stadt, daß endlich die einheimischen Herscher vorzugsweise mit diesem Namen bezeichnet werden. Wir werden hieraus schließen müssen, daß eine doppelte Einwanderung von Norden her in das Land am untern Euphrat und Tigris stattgefunden hat, daß diese Gebiete zuerst in den Besitz der Elamiten gelangten, die am Tigris hinabgezogen waren, daß danach Auswanderer aus den Bergen der Chaldäer am westlichen Ufer des Tigris hinabzogen, daß sie längere Zeit im Gebiete von Nisibis ihre Herden weideten, daß sie endlich dem Euphrat folgten, das Uebergewicht über die früher angesiedelten Stammesgenossen (?) erlangten und sich westlich von der Mündung des Euphrat niederließen. Der Herschaft, welche dadurch gegründet wurde, standen die Stammhäupter der Chaldäer vor, diese selbst wurden der herschende Stamm in dem Reiche, welches sie durch ihre Obmacht gründeten, dessen ältere Bildung sie sich aneigneten".

Wenn hienach die Chaldäer sicherlich keine Semiten sind, so ist damit noch nicht entschieden, ob sie zu dem japhetitischen Geschlechte der Arier, oder — wie neuerdings *C. Sax*[1] warscheinlich zu machen gesucht hat, zu dem hamitischen Geschlechte der Cuschiten gehörten, eine zur tatarischen (turamischen) Völkerfamilie gehörige Nation waren. Für die arische Herkunft läßt sich außer der Verwandtschaft der Chaldäer, Gordhäer und Karduchen mit den heutigen Kurden, deren Sprache zur indogermanischen und zwar arischen Sprachenfamilie gehört, noch der Umstand anführen, daß in Assyrien und Babylonien arische Sprachelemente schon in sehr alter Zeit sich finden. Aber diese beiden Tatsachen liefern doch keine bündigen Beweise hiefür. Aus der zum arischen Sprach-

1) In der Abhdl. „über die babylonische Urgeschichte und über die Nationalität der Kuschiten und der Chaldäer" in der Deutschen morgenld. Ztschr. XXII S. 1—68. Hier sucht *Sax* zu beweisen, „daß die Chaldäer, identisch mit den biblischen Casdim, ein vom persischen Meerbusen bis an das schwarze Meer ausgebreiteter, besonders in Babylonien seit uralter Zeit herschender Volksstamm waren, welcher sich am längsten in dem südlichen Landstriche an der Euphrat-Mündung und in den armenisch-pontischen Gebirgen erhalten hat, in Babylonien aber vorzüglich in der Priesterkaste vertreten war und die Gelehrsamkeit repräsentirte" (S. 35). Diese Ansicht gründet der Verf. auf die Identificirung der biblischen Kuschiten mit den Skythen der griechischen und römischen Autoren, wofür die Beweise zum größern Teil äußerst schwach sind, auf willkürlichen und gewaltsamen Combinationen beruhen, deren Haltlosigkeit auf der Hand liegt, wie z. B. die Identificirung der כַּשְׂדִּים mit den כַּסְלֻחִים Gen. 10, 14, die aus Ezech. 29, 10 u. 38, 5 f. gezogenen Schlüsse über die Verbreitung der Kuschiten in Arabien und ihr Vorkommen im Skythenheere des nordischen Gog, u. dgl. mehr. In der Allgemeinheit, wie *Sax* sie aufstelt, ist diese Ansicht gewiß unhaltbar, doch enthält sie Warheitsmomente, die nicht zu übersehen sind.

stamme gehörenden Sprache der heutigen Kurden läßt sich kein sicherer Schluß auf die Sprache der alten Chaldäer, Gordhäer und Karduchen ziehen, und das Eindringen arischer Wörter und Benennungen in die Sprache der semitischen Assyrier und Babylonier läßt sich vollständig erklären teils aus dem Verkehr, in welchem beide Völker mit den an sie grenzenden Iraniern, den Medern und Persern, stehen mochten, teils aus zeitweiliger Herschaft iranischer Volksstämme über Babylonien, die für die ältesten Zeiten durch die Fragmente des Berosus, nach welchen die zweite Dynastie von Babylon nach der Flut die der Meder war, bezeugt wird (vgl. *M. Duncker* I S. 205 f.). Trozdem aber würden wir uns für die arische Abstammung der Chaldäer entscheiden, wenn nicht einerseits die biblische Nachricht über das Reich, welches der Kuschite Nimrod in Babel gründete und über Assyrien ausbreitete (Gen. 10, 8—12), andererseits das Resultat, zu welchem die Forschungen der Assyriologen über die Entwickclung der Cultur und Schrift in Babylonien gelangt sind, diese Ansicht sehr zweifelhaft machten[1].

1) Die biblische Ueberlieferung über das von Nimrod in Babel gegründete Reich hat *Duncker* S. 204 durch willkürliche Machtsprüche beseitigt, weil sie mit seiner Anschauung von der Entwickelung der babylonischen Cultur unvereinbar ist; und doch scheint dieselbe eine Bestätigung zu erhalten durch die neuern Forschungen über die alten Monumente Babyloniens und Assyriens, die gegenwärtig zu dem Resultate geführt haben, daß von den drei Gattungen der Keilschrift die der babylonischen Backsteine altertümlicher als die assyrische Gattung ist, und daß diese altertümlichste Form aus einer älteren Hieroglyphenschrift entstanden ist, von der sich einzelne Documente im Tigristhale und in Susiana vorfinden, woraus man schließen müsse, daß die Erfindung der Keilschrift nicht von den Semiten ausgegangen sei, sondern von einem Volke turanischen Stammes, das vielleicht ehemals seinen Sitz in Susiana oder an der Mündung des Euphrat und Tigris in den persischen Meerbusen hatte. Vgl. *Fr. Spiegel* in *Herz.'s* Realencykl. XX S. 226 ff., welcher nach Darlegung dieses Resultates bemerkt: „So auffallend nun auch die Tatsache ist, daß ein Volk türkisch-tatarischer Race als Träger einer hohen Cultur erscheint, während Völker dieses Stammes fast stets nur bildungsbedürftig und vielfach die Cultur hemmend in der Weltgeschichte erscheinen, so kann man doch nicht umhin zu gestehen, daß sowie die Dinge jezt liegen, man fast dazu gedrängt wird, sich den Hergang der Sache auf diese Art zu denken", und schließlich die Geschichte der Keilschrift so zusammenfaßt: „Die Keilschrift entstand in uralter Zeit, mehrere Jahrtausende vor Chr. Geburt, aus einer alten Hieroglyphenschrift höchst warscheinlich in der Nähe des Ausflusses des Euphrat und Tigris in den persischen Meerbusen. Erfunden wurde sie von einem Volke fremden Stammes, das weder zu den Semiten noch zu den Indogermanen gehörte; aber schon sehr bald eigneten sich die Semiten dieselbe an. Die ältesten Denkmale in Keilschrift gehören dem äußersten Süden der mesopotamischen Ebene an; im Laufe der Zeit dringt sie immermehr nordwärts, zuerst nach Babylon, wo sie in eine mehr abgeschliffene Form gebracht wird, dann nach Assyrien. Von Assyrien aus dürfte sie zu den Indogermanen gekommen sein, und zwar zunächst nach Armenien, denn die in Armenien gefundenen Keilschriften sind zwar noch in Sylbenschrift, aber in einer entschieden indogermanischen Sprache. Wie nun die Sylbenschrift in Buchstabenschrift verwandelt wurde, bleibt bis jezt noch dunkel; die jüngste Art der Keilschrift, die wir kennen, die altpersische, ist entschieden Buchstabenschrift." — Solte sich diese Ansicht von der Entwickelung der Keilschrift bei weiterer Forschung bewähren, so wäre es wol möglich, daß Chaldäer die Träger und Pfleger dieser Schriftgelehrsamkeit waren, und daß ihre Sprache und Literatur weder zur semitischen, noch auch zur indogermanischen oder arischen Sprachenfamilie gehörte.

Wenn sich hienach zur Zeit noch keine sichere Antwort auf die Frage nach der Abstammung der Chaldäer und die Beschaffenheit ihrer Sprache und Schrift geben läßt, so kann doch soviel als gewiß angenommen werden, daß Sprache und Schrift der כַּשְׂדִּים nicht semitisch oder aramäisch waren, daß vielmehr die Chaldäer in uralten Zeiten in Babylonien eingewandert sind und dort die Herschaft über die semitische Bevölkerung des Landes erlangt haben, und daß aus dem herschenden Volksstamme der Chaldäer die Priester- und Gelehrtenkaste der Chaldäer hervorgegangen ist, welche in Babylon weit älter ist als die von Nebucadnezar gegründete chaldäische Monarchie.

Daniel und seine Gefährten solten also in der Wissenschaft der chaldäischen Priester und Gelehrten, welche nach *Strab. XVI, 1* u. *Plin. hist. nat. VI, 26* in den Schulen zu Babylon, Borsippa in Babylonien und Hipparene in Mesopotamien getrieben wurde, unterrichtet werden. V. 5. Zu dem Ende wies ihnen Nebuc. den Lebensunterhalt aus dem königlichen Haushalte an, nach orientalischer Sitte, wonach alle Hofbeamten aus der königlichen Küche gespeist werden, wie es *Athen. IV, 10 p. 69* u. *Plut. probl. VII, 4* von den Persern bezeugen, und wie es nach 1 Kg. 5, 2. 3 auch in Israel Sitte gewesen zu sein scheint. דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ das tägliche Deputat, vgl. Ex. 5, 13. 19. Jer. 52, 34 u. a. פַּתְבַּג komt von *path*, im Zend. *paiti*, Sanskr. *prati* = προτί, πρός und *bag*, im Sanskr. *bhâga* Portion, Deputat, s. zu Ez. 25, 7. Hinsichtlich der Composition vgl. das sanskr. *pratibhâga* ein Deputat von Früchten, Blumen u. dgl., welches der Raja täglich für seinen Haushalt in Anspruch nimt; vgl. *Gildemeister* in *Lassen's* Ztschr. f. die Kunde des Morgl. IV, 1 S. 214. פַּתְבַּג bed. demnach weder Götterspeise noch Leckerbissen, sondern überhaupt Speise, Kost, Fleisch- und Mehlspeise im Gegensatze zu Wein, Getränke (מִשְׁתָּיו ist Singul.) und zu Gemüsen (v. 12). — Auch bestimte der König die Dauer ihrer Erziehung auf drei Jahre, wie es (nach den S. 58 angeff. Belegen) persische, also wol auch chaldäische Sitte war. וּלְגַדְּלָם hängt nicht mehr von וַיֹּאמֶר v. 3 ab, sondern zeugmatisch von וַיְמַן in der allgemeinen Bed. bestimmen, und ist finaler Infinitiv, wobei ו explicativ zu fassen: und daß er sie erzöge. Der Infinitiv wird dann durch das Verbum fin. יַעַמְדוּ fortgesezt. Die Ausführung des königlichen Befehls ist als selbstverständlich übergangen, wird aber im Folgenden (vgl. v. 6 f.) als geschehen vorausgesezt. V. 6. Unter den nach Babel geführten Jünglingen befanden sich Daniel und seine drei Freunde, die aus den Söhnen Juda's d. h. aus dem Stamme Juda waren; daraus folgt, daß die mit ihnen weggeführten übrigen Jünglinge aus den edlen Geschlechtern anderer Stämme genommen waren. Von diesen wird keiner genant; nur von Daniel und seinen drei Stammgenossen wird die Aenderung ihrer Namen erwähnt, weil von ihnen im folgenden Buche weiter gehandelt werden soll. Als künftige Diener des chaldäischen Königs erhalten sie zum Zeichen der Hörigkeit andere Namen, wie Eljakim und Mathanja bei ihrer Einsetzung zu Vasallenkönigen durch Necho und Nebucadnezar 2 Kg. 23, 34. 24, 17. Während aber diese Könige nur ihre väterlichen Namen mit andern von ihren Oberherrn ihnen gegebenen israelitischen Namen vertauschen mußten, erhielten Daniel

und seine Freunde für ihre bedeutungsvollen, mit dem Namen des wahren Gottes zusammenhängenden Namen echt heidnische Namen, die zum Teil nach babylonischen Götzennamen gebildet waren, um sie ganz zu naturalisiren und ihrer väterlichen Religion und Heimat zu entfremden[1]. *Daniel* d.i. Gott wird richten erhielt den mit *Bel* dem Hauptgötzen der Babylonier zusammengesezten Namen: *Beltschazar,* dessen Bedeutung noch nicht ermittelt ist; *Chananja* d.i. der Herr ist gnädig den N. *Schadrach,* der uns völlig dunkel ist; *Mischael* d.i. wer ist was der Herr, den auch noch unentzifferten Namen *Meschach;* und *Asarja* der Herr hilft, den N. *Abednego* d.i. Knecht, Diener des *Nego* oder *Nebo,* des andern babyl. Götzen (Jes. 46,1), indem ב durch Nachwirkung des ב in עבד sich in ג umgewandelt hat. Von den drei chaldäischen Namen ist zu וַיָּשֶׂם aus dem vorhergehenden Satze שֵׂם zu wiederholen.

V. 8—16. Daniels und seiner drei Freunde Gesetzestreue. V. 8. *Und Daniel sezte sich vor in seinem Herzen, daß er sich nicht verunreinigen wolle mit der Speisekost des Königs und dem Weine seines Getränkes, und erbat sich von dem Obersten der Kämmerer, daß er sich nicht verunreinigen möge.* V. 9. *Und Gott gewährte Daniel Gnade und Erbarmen vor dem Obersten der Kämmerer.* V. 10. *Und der Oberste der Kämmerer sprach zu Daniel: ich fürchte meinen Herrn, den König, der eure Speise und euer Getränk bestimt hat; denn warum solte er euer Aussehen übler finden als das der Jünglinge, die gleiches Alters mit euch sind?* V. 11. *Und Daniel sprach zum Küchenmeister, welchen der Oberstkämmerer über Daniel, Chananja, Misael, und Asarja gesezt hatte:* V. 12. *Versuche es doch mit deinen Knechten zehn Tage, daß man uns gebe vom Gemüse zu essen und Wasser zu trinken;* V. 13. *Dann möge vor dir gesehen werden unser Aussehen und das Aussehen der Jünglinge, welche die Speisekost des Königs essen, und so wie du sehen wirst, tue mit deinen Knechten.* V. 14. *Und er hörte auf sie nach diesem Worte und versuchte es mit ihnen zehn Tage.* V. 15. *Und nach Verlauf von zehn Tagen erschien ihr Aussehen besser und sie waren feister an Fleisch als alle die Jünglinge, welche die Speisekost des Königs aßen.* V. 16. *Da tat der Küchenmeister ihre Speisekost und den Wein ihres Getränkes weg und gab ihnen Gemüse.*

Die Verordnung des Königs, den Jünglingen Speise und Wein von der königlichen Tafel zu geben, wurde für Daniel und seine Freunde zu einer Prüfung ihrer Treue gegen den Herrn und sein Gesetz, ähnlich wie Joseph in Aegypten eine seinen Verhältnissen entsprechende Probe seiner Treue gegen Gott zu bestehen hatte Gen. 39,7 f. Der Genuß der von der königlichen Tafel ihnen angewiesenen Speise war für sie verunreinigend, also gesetzlich unerlaubt, nicht sowol deshalb, weil die Speise nicht nach dem levitischen Gesetze bereitet war, vielleicht auch aus Fleisch von Thieren, die für die Israeliten unrein waren, bestand, denn in diesem Falle hätten die Jünglinge nicht nötig gehabt sich auch des Weines zu enthalten, sondern der Grund lag darin, daß die Heiden bei Gastmählern

1) *Consilium regis fuit, abducere pueros istos, ne quid amplius commune haberent cum electo populo, sed degenerarent in mores Chaldaeorum.* Calvin.

einen Teil von der Speise und dem Getränke den Göttern opferten und dadurch die Mahlzeit religiös weihten, wodurch nicht nur die Teilnahme an einem solchen Mahle eine Beteiligung am Götzendienste wurde, sondern überhaupt die Speise und der Wein Götzenopfer-Speise und -Trank wurden, welche nach dem Ausspruche des Apostels 1 Cor. 10, 20 f. in die Gemeinschaft der Dämonen sezte. Die Enthaltung von solcher Speise und solchem Getränke verräth also keinen über das mosaische Gesetz hinausgehenden Rigorismus, der erst in der Makkabäerzeit aufgekommen wäre. Auch was in dieser Hinsicht in jener Zeit die frommen Juden taten (1 Makk. 1, 62 f. 2 Makk. 5, 27), steht noch auf dem Boden des Gesetzes; und die Scheu, im heidnischen Lande Unreines essen oder überhaupt sich verunreinigen zu müssen, ist nicht erst in der Makkabäerzeit, nicht einmal erst im Exile aufgekommen, sondern tritt uns schon in den Drohungen Hos. 9, 3 f. Am. 7, 17 entgegen. Daniels Entschluß, sich solcher unreiner Speise zu enthalten, floß somit aus Treue gegen das Gesetz und aus dem Glauben, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, sondern von allem, was aus dem Munde des Herrn geht (Deut. 8, 3), und daß Gott auch die dürftige Nahrung, die er sich erbittet, segnen und durch dieselbe ihn und seine Freunde so stark und kräftig machen werde, wie die andern Jünglinge, welche die köstliche Speise von des Königs Tische aßen. In diesem festen Glauben bat er den Oberstkämmerer, ihn mit seinen drei Freunden von dem Essen und Trinken von der königlichen Tafel zu entbinden. Und der Herr gab Gnade, daß seine Bitte geneigtes Gehör fand. Zu נָתַן לְחֶסֶד eig. jemand zu Gnade setzen, vgl. 1 Kg. 8, 30. Ps. 106, 46. Neh. 1, 11. Die sachliche Bemerkung, daß Gott dem Daniel vor dem Oberstkämmerer Gnade gab, bezieht sich darauf, daß derselbe die Bitte nicht sofort als ungehörig oder gar sträflich abwies, sondern die religiöse Ueberzeugung, aus der sie hervorgegangen war, achtend nur auf die Gefahr hinwies, in die eine Uebertretung des königlichen Befehls ihn bringen könte, worin sich die Geneigtheit seines Herzens, die Bitte zu gewähren, zu erkennen gab. Diese Willigkeit des Obersten war eine Wirkung der göttlichen Gnade. Die Wendung אֲשֶׁר לָמָּה = dem שַׁלָּמָה Hohesl. 1, 7: denn warum solte er sehen? hat den Sinn einer emphatischen Verneinung, wie לָמָּה Gen. 47, 15. 19. 2 Chr. 32, 4 und דִּי לְמָה Esr. 7, 23 = er soll warlich nicht sehen. זֹעֲפִים verdrießlich, traurig aussehend, hier vom elenden Aussehen infolge schlechter Nahrung, dem *σκυθρωπός* Matth. 6, 16 entsprechend. Vor הַיְלָדִים ist פְּנֵי zu ergänzen, nach der im Hebräischen häufigen *comparatio decurtata*, vgl. Ps. 4, 8. 18, 34 u. a. וְחִיַּבְתֶּם mit ו *relat.* hängt noch von לָמָּה ab: und ihr soltet in Schuld bringen f. so daß ihr in Schuld brächtet. חִיֵּב אֶת־רֹאשׁ das Haupt schuldig machen d. h. machen, daß man den Kopf, das Leben verwirkt. V. 11. Da Daniel aus der Antwort des Obersten erkent, daß derselbe die Bitte gewähren würde, wenn er nur von der persönlichen Verantwortlichkeit dafür befreit würde, so wendet er sich an den Unterbeamten des Oberstkämmerers, dem sie zunächst untergeben waren, und bittet diesen, versuchsweise ihnen zehn Tage lang zu gestatten, daß sie sich der Speisekost des Königs und des Weines enthalten und nur Gemüse und Wasser genießen dürften, und dann nach Befinden

weiter zu handeln. הַמֶּלְצַר gibt sich durch den Artikel als Appellativum zu erkennen, das Geschäft oder den Beruf des Mannes ausdrückend. Die Uebersetzung: Speisemeister gründet sich auf die von *Haug* in *Ewald's* bibl. Jahrbb. V (1855) S. 159 f. gegebene Erklärung des Wortes von *mel*, im Neupers. geistiges Getränk, Wein, dem Zend. *madhu* ($\mu\varepsilon\vartheta v$) berauschendes Getränk entsprechend, und צַר = *çara*, sanskr. *çiras* Haupt, also: Aufseher über die Getränke, gleichbedeutend mit רַבְשָׁקֵה Jes. 36, 2. — נַס נָא versuche doch deine Knechte d. h. versuche es doch mit uns — zehn Tage. Zehn im Decimalsystem Zahl des Abschlusses, der Vollständigkeit kann je nach Umständen eine große oder auch eine verhältnismäßig kleine Frist bedeuten. Hier in lezterem Sinne, indem zehn Tage hinreichen, um die Wirkung der Nahrung auf das Aussehen zu zeigen. זֵרֹעִים Speisen aus dem Pflanzenreich, Gemüse, Hülsenfrüchte. In v. 13 ist מַרְאֵינוּ Singular, und der Plural יֵרָאוּ gebraucht, weil zwei Subjecte folgen. כַּאֲשֶׁר תִּרְאֵה wie du sehen wirst *sc.* unser Aussehen, d. h. wie du es dann finden wirst, danach handle (Ueber die Punctation תִּרְאֵה mit Zere vgl. *Ew. §. 224*[c]). Daniel vertraute bei diesem Vorschlage auf die Hilfe Gottes, und Gott ließ sein Vertrauen nicht zu Schanden werden[1]. Die Jünglinge gediehen bei Pflanzenkost und Wasser so augenscheinlich, daß der Küchenmeister ihnen das Essen von der königlichen Tafel für immer erließ. בְּרִיאֵי בָּשָׂר fett, wolgenährt am Fleisch, ist grammatisch an das Suffix von מַרְאֵיהֶם angefügt, woraus sich das Pronomen leicht in Gedanken ergänzen läßt. נָשָׂא v. 16 wegnehmen = nicht mehr geben.

V. 17—21. Die Fortschritte der Jünglinge in der Weisheit der Chaldäer und ihre Anstellung im Dienste des Königs. V. 17. *Diesen Jünglingen aber, ihnen allen vieren, gab Gott Erkentnis und Einsicht in aller Schrift und Weisheit, und Daniel gewann Verständnis für allerlei Gesicht und Träume.* V. 18. *Und am Ende der Tage, da der König gesagt hatte sie zu bringen, brachte der Oberste der Kämmerer sie vor Nebucadnezar.* V. 19. *Und der König redete mit ihnen, und es wurde unter ihnen allen keiner gefunden wie Daniel, Chananja, Misael und Asarja; und so standen sie vor dem Könige.* V. 20. *Und in allen Sachen einsichtsvoller Weisheit, welche der König von ihnen erfragte, fand er sie zehnmal überlegen allen Schriftweisen (und) Beschwörern, die in seinem ganzen Königreiche waren.* V. 21. *Und Daniel war so bis zum ersten Jahre des Königs Cyrus.*

Wie den Vorsatz Daniels und seiner drei Freunde, sich nicht durch Speise verunreinigen zu wollen, so segnete Gott auch den Unterricht, den sie in der gesamten Literatur (סֵפֶר v. 17 wie v. 4) und Weisheit der Chaldäer empfingen, daß alle vier darin ausgezeichnete Fortschritte machten,

---

1) Die Bitte wird aus der Natur des lebendigen Glaubens vollkommen begreiflich, ohne daß man mit *Calvin* anzunehmen braucht, *quod (Daniel) hoc habuerit ex arcana revelatione, feliciter et ex voto cessurum, si permitteret minister ipsum et socios vesci leguminibus.* Die Zuversicht des lebendigen Glaubens aber, die mit Sicherheit auf Gottes Beistand und Hilfe hoft, ist grundverschieden von der Wundersucht eines Makkabäischen Juden, welche *C. v. Lengerke* mit andern Deisten und Atheisten hier hat finden wollen.

Daniel aber außerdem noch Einsicht in allerlei Gesicht und Träume gewann d.h. große Fertigkeit in Deutung von Gesichten und Träumen erlangte. Die leztere Bemerkung ist in Bezug auf den folgenden Inhalt des Buches gemacht und enthält einfache Angabe des Tatbestandes, ohne irgend eine Spur von Ruhmredigkeit. Die Unterweisung in der Weisheit der Chaldäer war übrigens für Daniel und seine drei Freunde auch eine Glaubensprüfung, da die chaldäische Weisheit der Natur der Sache nach mit dem chaldäischen Götzendienste und heidnischen Aberglauben eng zusammenhing, welche die Schüler dieser Weisheit sich leicht mit aneignen konten. Daß aber Daniel und seine Freunde nur die chaldäische Wissenschaft ohne das ihr anklebende heidnische Element sich zu eigen machten, dafür haben wir die Bürgschaft in der Treue, mit welcher dieselben später jeder Beteiligung am Götzendienste mit Gefahr ihres Lebens widerstanden (vgl. Dan. 3 u. 6), und in Bezug auf Daniel insbesondere noch in dem tiefen Einblick in die Geheimnisse des Reiches Gottes, der uns in seinen Weissagungen vorliegt und von der klaren Scheidung zwischen Göttlichem und Ungöttlichem Zeugnis ablegt. In die chaldäische Weisheit solte er aber tief eingeweiht werden, wie einst Mose in die Weisheit der Aegypter (Apostg. 7, 22), um die Weisheit dieser Welt durch die verborgene göttliche Weisheit zu Schanden machen zu können. — V. 18. Nach Ablauf der dreijährigen Frist wurden die Jünglinge vor den König geführt, von demselben geprüft und die genanten Viere kentnisreicher und einsichtsvoller als alle übrigen mit ihnen erzogenen Jünglinge erfunden (מִכֻּלָּם geht auf die übrigen mit Daniel und seinen Freunden nach Babel geführten israelitischen Jünglinge v. 3), und dann in seinem Dienste angestelt. וַיַּעַמְדוּ wie v. 5 vom Stehen als Diener vor dem Herrn. Ja der König fand sie in allen Dingen der Weisheit, worüber er sie befragte, allen Weisen in seinem ganzen Königreiche überlegen. Ueber die zwei Klassen chaldäischer Gelehrter, die v. 20 *instar omnium* genant sind, s. zu 2, 2. — In v. 21 wird der einleitende Bericht mit einer allgemeinen Angabe über die Dauer der Stellung Daniels in dem von Gott ihm zugewiesenen Berufe abgeschlossen. Die Schwierigkeit, welche die Erklärung des וַיְהִי bietet, wird durch Aenderung der Lesart in וַיְחִי nicht gelöst, da Daniel nach 10, 1 über das erste Jahr des Cyrus hinaus lebte und göttliche Offenbarung empfing. עַד bezeichnet wie öfter den *terminus ad quem* in weiterem Sinne, d. h. sezt einen Endpunkt ohne Rücksicht darauf, was hinter demselben liegt. Das erste Jahr des Königs Cyrus ist nach 2 Chr. 36, 22. Esr. 1, 1. 6, 3 das Ende des babylonischen Exils, und das Datum: bis zum ersten Jahre des Königs Cyrus, steht in engem Bezuge zu dem Datum v. 1, dem Auftreten Nebucadnezars gegen Jerusalem und der ersten Eroberung der Stadt, welche den Anfang des Exils bildet, so daß die Bemerkung: Daniel war bis zum ersten Jahre des Königs Cyrus, nur besagt, daß er während der ganzen Dauer des Exils in Babylonien war und wirkte, ohne Rücksicht darauf, daß sein Wirken noch über das Ende des Exils hinausreichte. Vgl. die analoge Angabe Jer. 1, 2 f., daß Jeremia in den Tagen Josija's und Jojakims bis zu Ende des 11. Jahrs des Zedekia weissagte, obgleich sein Buch auch Weissagungen aus der Zeit nach je-

nem Jahre der Zerstörung Jerusalems enthält. וַיְהִי steht aber weder für וַיְחִי er lebte, noch absolut in der Bed. existirte, war vorhanden. Denn obgleich הָיָה *existere,* dasein, bedeutet, so wird es doch in dieser Bed. nie absolut gebraucht, wie חָיָה leben, sondern allenthalben nur so, daß das Wie oder Wo des Seins oder Existirens entweder ausdrücklich angegeben, oder wenigstens im Zusammenhange enthalten ist. So muß auch hier die Modalität des Seins aus dem Contexte supplirt werden; aber nicht: am Hofe oder in Babel oder in hohem Ansehen beim Könige, sondern allgemeiner: in der Stellung, zu der ihn Gott durch seine außerordentliche Begabung in Babel erhoben hatte.

Erster Teil. Die Entwickelung der Weltmacht. Cap. II—VII.

Dieser Teil enthält in sechs Capiteln eben so viele Berichte über die successive Gestaltung und die natürliche Beschaffenheit der Weltmacht. Er begint (c. 2) und schließt (c. 7) mit einer Gottesoffenbarung über die geschichtliche Entfaltung derselben in vier auf einander folgenden großen Weltreichen und ihren endlichen Sturz durch das Gottesreich, das ewig bestehen werde. Dazwischen sind vier Begebenheiten aus den Zeiten des ersten und zweiten Weltreiches eingereiht, welche teils Versuche der Weltherscher, die Verehrer des wahren Gottes zur Anbetung ihrer Bilder und Götzen zu nötigen, samt dem Mißlingen dieser Versuche (c. 3 u. 6), teils Demütigungen der ihrer Macht sich überhebenden Weltherscher durch göttliche Strafgerichte (c. 4 u. 5) bezeugen, und die Stellung der Träger der Weltmacht zu dem allmächtigen Gotte Himmels und der Erde und zu den treuen Bekennern seines Namens zur Anschauung bringen. Diese vier Erzählungen sind in chronologischer Folge um ihres sachlichen Inhaltes willen mit einander verbunden, und deshalb auch die Ereignisse in c. 5 u. 6, welche der Zeit nach später als die Vision c. 7 fallen, dieser Vision voraufgestelt, so daß die beiden Offenbarungen über die Entwickelung der Weltmacht den Rahmen bilden, in welchen die den Charakter der Weltmacht kennzeichnenden geschichtlichen Abschnitte eingerahmt sind.

Cap. II. Nebucadnezars Traumbild von den Weltmonarchien und Deutung desselben durch Daniel.

Als Daniel mit seinen drei Freunden nach vollendeter Ausbildung in den Dienst des chaldäischen Königs getreten war, träumte Nebucadnezar einen Traum, der ihn in so hohem Grade beunruhigte, daß er alle Weisen Babylons rufen ließ, damit sie ihm den Traum angäben und deuteten, und als sie dies nicht zu leisten vermochten, den Befehl sie alle umzubringen ergehen ließ (v. 1—13). Aber Daniel erbat und erwirkte sich eine Frist,

nach deren Verlauf er das Geforderte zu leisten versprach (v. 14—18). Auf sein und seiner Freunde Gebet offenbarte ihm Gott in einem Gesichte das Geheimnis (v. 19—23), so daß er dem Könige nicht blos den Traum sagen (v. 24—36), sondern auch die Deutung desselben geben konte (v. 37—45), worauf Nebucadnezar den Gott Daniels als den wahren Gott preist und Daniel zu hohen Ehren und Würden erhebt (v. 46—49). — Mit Recht hat man es bedeutsam gefunden, daß gerade Nebucadnezar, der Gründer der Weltmacht, zuerst in einem Traume die ganze zukünftige Entwickelung der Weltmacht überschaut. „Die Weltmacht muß, wie *Auberl.* a. a. O. S. 32 richtig bemerkt, in dem ersten ihrer Träger, der dem Gottesreiche ein Ende gemacht hat, selbst auch erfahren, was ihr endliches Los sein, daß sie einst umgekehrt für immer dem Gottesreiche unterliegen werde“, wobei noch der Umstand zu beachten, daß Nebucadnezar die Offenbarung, die er empfängt, selbst nicht versteht, sondern der von Gott erleuchtete Prophet Daniel sie ihm deuten muß[1].

1) Nach *Bleek*, *C. v. Lengerke*, *Hitz. Ew.* u. A. soll die ganze Erzählung rein erdichtet, hinsichtlich ihrer Anlage wie in einzelnen Ausdrücken der Erzählung Gen. 41 vom Traume Pharao's und dessen den einheimischen Weisen unmöglicher Deutung durch den Hebräer Joseph nachgebildet sein. Nebucadnezar sei Abbild des Pharao und zugleich Vorbild des Antiochus Epiphanes, welcher allerdings ein halb wahnsinniger Despot war, wie hier Nebucadnezar gezeichnet werde, aber in Wirklichkeit nicht war. Allein die Uebereinstimmung zwischen dem Traume Pharao's und dem Nebucadnezars besteht nur darin, daß 1. beide Könige bedeutsame Träume haben, die ihnen ihre einheimischen Weisen nicht deuten können, sondern Israeliten unter Gottes Beistande deuten; daß 2. Joseph und Daniel in ähnlicher Weise, aber nicht mit denselben Worten die Könige auf Gott hinweisen (vgl. Gen. 41, 16 mit Dan. 2, 27), und daß 3. in beiden Erzählungen das *verb.* פָּעַם gebraucht ist (Gen. 41, 8. Dan. 2, 1. 3). In allen übrigen Punkten herscht gänzliche Verschiedenheit. Aber „das Gemeinsame erklärt sich, wie schon *Hgstb.* Beitrr. I S. 82 treffend bemerkt hat, teils aus der großen Bedeutung, welche das ganze Altertum den Träumen und der Traumdeutung beilegte, teils aus der Fügung der göttlichen Vorsehung, die zu verschiedenen Zeiten sich desselben Mittels zum Heile des auserwählten Volkes bedient“. Hiezu hat *Kran.* S. 70 nicht minder treffend hinzugefügt: „Daß aber allein ein dem Volke Gottes Angehöriger in beiden Fällen die Traumdeutung vertrauensvoll übernimt, ist nicht mehr zu verwundern, als daß es überhaupt einen wahren Gott gibt, welcher die ihn Erkennenden und Kennenden, psychologischen Gesetzen nach, eben in *besonderer* Weise sittlich und geistig stüzt und hebt.“ Solte ferner das W. פעם wirklich aus Gen. 41, 8 entlehnt sein, so folgt daraus nichts weiter, als daß Daniel die Bücher Mose's gelesen hatte. Die Gründe aber, mit welchen die genanten Kritiker den ungeschichtlichen Charakter unserer Erzählung beweisen wollen, sind teils aus oberflächlicher Betrachtung der ganzen Erzählung und offenbar falscher Deutung einzelner Züge derselben geschöpft, teils von dem dogmatischen Vorurteile hergenommen, daß „genaue Vorhersagung später Zukunft nicht die Art hebräischer Prophetie“ sei d. h. mit andern Worten, daß es aus übernatürlicher Offenbarung stammende Weissagung nicht gebe. Gegen die andern Gründe hat bereits *Kran.* sehr wahr bemerkt: „Daß der Erzählung vom tatsächlichen Hergange Haltung und Zusammenhang fehle (vgl. *Hitz.* S. 17), bestätigt sich bei gehörigem Eingehen in die Situation nicht; der ganze Bericht macht dann vielmehr den Eindruck der lebendigen und frischen Unmittelbarkeit, bei welcher eigene Anschauung vom Hergang überall leicht die zu ergänzenden Mittelglieder für die skizzenartigen Notizen bot“. Hiezu komt, daß der Inhalt des Traumes nicht die geringste Aehnlichkeit mit dem Traume Pharao's zeigt und in der ganzen Erzählung keine Spur von einer feindlichen Stellung Nebucadnezars und seiner Umgebung gegen das Judentum warzunehmen, vielmehr Nebucadnezars Stellung zu dem Gotte Da-

V. 1—13. Der Traum Nebucadnezars und das Unvermögen der chaldäischen Weisen denselben zu deuten. V. 1. *Im zweiten Jahre des Königtums Nebucadnezars träumte Nebucadnezar Träume und sein Geist fühlte sich beunruhigt und sein Schlaf war für ihn dahin.* V. 2. *Und der König befahl zu rufen die Schriftweisen und die Beschwörer und die Zauberer und die Chaldäer, daß sie dem Könige seine Träume anzeigten, und sie kamen und standen vor dem Könige.* V. 3. *Und der König sprach zu ihnen: einen Traum habe ich geträumt und mein Geist fühlt sich beunruhigt, daß ich den Traum wissen möchte.* V. 4. *Da redeten die Chaldäer zum Könige auf Aramäisch: O König, lebe ewiglich! sage den Traum deinen Knechten, so wollen wir die Deutung anzeigen.* V. 5. *Der König antwortete und sprach zu den Chaldäern: das Wort von mir sei kund: wenn ihr mir nicht anzeigt den Traum und seine Deutung, so solt ihr in Stücke zerhauen werden und eure Häuser sollen zu Morasthaufen gemacht werden.* V. 6. *Wenn ihr aber den Traum und seine Deutung anzeigt, so solt ihr Geschenke und Gaben und große Ehre von mir empfangen; darum zeigt mir den Traum und seine Deutung an.* V. 7. *Sie antworteten zum zweiten Male und sprachen: der König sage den Traum seinen Knechten, so wollen wir die Deutung anzeigen.* V. 8. *Der König antwortete und sprach: zuverlässig weiß ich nun, daß ihr Zeit gewinnen wollet, alldieweil ihr sehet, daß von mir das Wort kundgegeben ist:* V. 9. *wenn ihr mir den Traum nicht kundtuet, so ist dieses euer Spruch; denn ihr habt trügerische und schlechte Rede euch vorgenommen vor mir zu sprechen, bis daß die Zeit sich ändere; darum saget mir den Traum, so weiß ich, daß ihr seine Deutung mir anzeigen könt.* V. 10. *Es antworteten die Chaldäer vor dem Könige und sprachen: kein Mensch ist auf Erden, der die Sache des Königs anzeigen könte; sintemal noch kein großer und mächtiger König eine Sache wie diese von einem Schriftweisen und Zauberer und Chaldäer forderte.* V. 11. *Die Sache, welche der König fordert, ist schwer und es gibt keinen andern, der sie vor dem Könige anzeigen kann als die Götter, die ihre Wohnung nicht bei den Sterblichen haben.* V. 12. *Derohalben erzürnte sich und ergrimmete der König sehr und befahl alle Weisen Babels umzubringen.* V. 13. *Und es ging ein Befehl aus und die Weisen werden getödtet; und man suchte Daniel und seine Genossen, daß sie getödtet würden.*

Durch die an der Spitze des Cap. stehende Copula ו wird die folgende Erzählung an c. 1,21 angeknüpft. „Wir sollen nun erfahren, was Daniel infolge solcher Jugendzeit wurde, war und bis ans Ende des Exils blieb" (*Klief.*). Ueber die Zeitangabe v. 1 s. die Erört. S. 54. Der Plur. חֲלֹמוֹת (v. 1 u. 2), wofür von v. 3 an der Singular eintritt, ist nicht Plural der unbestimten Allgemeinheit (*Häv. Maur. Klief.*), sondern der intensiven Fülle; mit Rücksicht darauf, daß der Traum in seiner Gliederung eine Mehrheit von Gegenständen enthielt. הִתְפָּעֵם von פָּעַם stoßen, schlagen,

niels einen schneidenden Gegensatz zu dem Wüten des Antiochus Epiph. gegen die jüdische Religion bildet.

wie פְּעַם Ambos lehrt, hin und her gestoßen werden, bezeichnet starke innere Beunruhigung, hier in v. 3 u. Gen. 41, 8 wie in Ps. 77, 5 im Niphal, hier in v. 1 aber in Hitp., worüber *Kran.* fein bemerkt: „das Hitpael steigert den in Niphal liegenden Begriff der innern Unruhe zu der Anschauung, daß diese auch äußerlich sich nicht verkennen ließ.“ Sein Schlaf war dahin. Dies besagt der lezte Satz v. 1 unzweifelhaft, so verschieden auch נִהְיְתָה עָלָיו gedeutet wird. Ganz verfehlt sind die Deutungen: *somnus ejus factus est super ipsum i. e. iterum dormire coepit* (*Calv.*) oder: *somnus ejus factus est contra ipsum* — war ihm zuwider, lästig (*L. de Dieu*); eben so *Häv.*s Erkl.: sein Schlaf fiel auf ihn oder wurde wie eine Last schwer auf ihm, denn נִהְיָה bed. nicht: fallen und auch der Gedanke paßt nicht. Das Niph. נִהְיָה bed. werden, gewesen sein, geschehen sein. Den Sinn haben schon *Theodrt.* durch ἐγένετο ἀπ' αὐτοῦ u. *Vulg.* durch *fugit ab illo* richtig ausgedrükt, und *Berth. Ges.* u. A. eben so richtig bemerkt, daß שְׁנָתוֹ נִהְיְתָה dem Sinne nach dem שִׁנְתֵּהּ נַדַּת 6, 19 und נָדְדָה שְׁנַת Esth. 6, 1 entspreche. Nur läßt sich dieser Sinn nicht mit *Klief.* von der Bed. gewesen sein herleiten: sein Schlaf war auf ihm gewesen, war's also nicht mehr, war dahin; denn gewesen sein ist nicht s. v. a. nicht mehr sein; sondern leitet sich ab aus der Bed. geschehen sein = fertig sein, vorüber, dahin sein. Diese Bed. wird durch נֶהֱיֵיתִי 8, 27: es war um mich geschehen, ich war dahin, bestätigt. Das עָלָיו steht hiebei nicht für den Dativ, sondern behält die Bed.: über, auf, die Einwirkung auf das Gemüt ausdrückend, wie z. B. Jer. 8, 18. Hos. 11, 8. Ps. 42, 6. 7. 12. 43, 5 u. a., wofür wir im Deutschen *bei* oder *für* gebrauchen. — Den Grund der so starken Beunruhigung, daß es um seinen Schlaf geschehen ist, dürfen wir nicht darin suchen wollen, daß er beim Erwachen sich nicht mehr auf den Traum besinnen konte. Dies folgt weder aus v. 3, noch ist es psychologisch warscheinlich, daß ein schwerer Traum, dessen Inhalt er beim Erwachen vergessen hatte, im wachem Zustande seinen Geist noch sehr beunruhigt haben solte. „Die Unruhe wird in ihm wie beim Pharao Gen. 41 durch die besondern gewaltsamen Incidentien des Traums und damit verbundene bange, schreckende Ahnungen betreffs des Zukunftsgeschickes hervorgerufen sein“ (*Kran.*).

In der Unruhe seines Geistes ließ der König alle seine Zeichendeuter und Weisen kommen, von welchen in v. 2 vier Klassen aufgezählt sind: 1. die nach Gen. 41, 24 auch in Aegypten vorkommenden חַרְטֻמִּים, so genant von חֶרֶט Griffel, die mit dem Griffel Umgehenden, die priesterliche Klasse der ἱερογραμματεῖς, die gelehrten Kenner der heiligen Schriften und Literatur; 2. die אַשָּׁפִים Beschwörer, von שָׁאַף oder נָשַׁף hauchen, blasen, flüstern, dann auf das unter hauchenden Athembewegungen vorgenommene Beschwören übertragen, wie das von *Hitz.* u. *Kran.* verglichene arab نفث *flavit ut praestigiator in nexos a se nodos, incantavit,* beweist; 3. die מְכַשְּׁפִים Zauberer, nach Ex. 7, 11 auch in Aegypten vorkommend und nach Jes. 47, 9. 12 in Babylon sehr stark vertreten; 4. die כַּשְׂדִּים die Priesterklasse der Chaldäer, die v. 4 u. 10 wie schon 1, 4 als die vornehmste Klasse der babylonischen Weisen *instar omnium* genant sind. Nach *Herod. I, 171:* οἱ Χαλδαῖοι ἐόντες ἱερέες τούτου τοῦ θεοῦ d. i. des

Bel, und *Diod. Sic. II, 24: τῶ ἱερέων — οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους*, scheinen die *Chaldäer* den Priesterstand im engeren Sinne gebildet oder die eigentlichen Priestergeschäfte besorgt zu haben. Der Umstand, daß inmitten einer aramäischen Bevölkerung die Priester *sensu strictiori* Chaldäer hießen, erklärt sich, wie S. 62. gezeigt worden, aus uralter Herschaft chaldäischer Volksstämme in Babylonien. — Außer diesen vierKlassen sind in v. 27. 4,4. 5,7. 11 als fünfte noch genant גָּזְרִין Astrologen, nicht *haruspices* von גְּזַר Fleisch zerhauen, sondern Bestimmer der גְּזֵרָה, des *fatum* oder der *fata*, die aus den Erscheinungen des Himmels die Schicksale verkündigten (vgl. Jes. 47, 13), und Nativitätsteller, Horoscopen, die aus dem Stande und der Bewegung der Gestirne bei der Geburt des Menschen seine Schicksale bestimten. Diese verschiedenen Klassen von Priestern und Gelehrten sind v. 12 ff. unter der generellen Benennung חַכִּימִין zusammengefaßt, wie schon Jes. 44, 25. Jer. 50, 35, und bildeten ein *σύστημα* d. h. Collegium (*Diod. Sic. II, 31*) unter einem Obervorsteher (רַב סִגְנִין v. 48), der eine hohe Stellung im Staate einnahm, s. zu v. 48. Die einzelnen Klassen derselben beschäftigten sich ohne Zweifel mit einzelnen Zweigen der babylonischen Weisheit, dergestalt daß jede Klasse einen Zweig besonders cultivirte, jedoch nicht ausschließlich, sondern so daß die Tätigkeiten der verschiedenen Klassen vielfach in einander griffen. Dies erhellt schon daraus, daß Daniel und seine Gefährten in *aller* Weisheit der Chaldäer unterrichtet wurden (1, 17), und wird durch das Zeugnis des *Diod. Sic. II, 29* bestätigt, daß die Chaldäer, die im Staate fast dieselbe Stellung wie in Aegypten die Priester einnehmen, dem Dienste der Götter obliegend ihren größten Ruhm in der Astrologie suchen, sich aber auch viel mit der Mantik abgeben, zukünftige Dinge vorhersagen und durch Lustrationen, durch Opfer und Incantationen Uebel abzuwenden und Glück zu bewirken versuchen, Kentnis der Warsagung aus Vorzeichen besitzen, Träume und Prodigien auslegen und nicht umgeschikt Horoscopie treiben[1]. — Zur Deutung seines Traumes ließ Nebuc. alle Klassen der Priester und Schriftweisen vor sich bescheiden, weil in einer für ihn so wichtigen Angelegenheit nicht nur der Sachverhalt genau zu ermitteln und zu constatiren war, sondern auch, falls der Traum etwa Unglück anzukündigen schien, Mittel zur Abwendung desselben ergriffen werden solten. Um die Richtigkeit der Traumbedeutung zu constatiren, mußten die Sterne befragt, auch wol andere Mittel der Divination zu Rathe gezogen werden. Die eigentlichen Priester konten durch Opfer die Götter. zur Hilfeleistung geneigt machen, die Be-

1) Die Worte lauten im Originale: *Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων, τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίον ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ᾽ Αἴγυπτον ἱερεῦσι. πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι, πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ᾽ ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δὲ ἄλλαις τισὶν ἐπῳδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν ἐμπειρίαν δὲ ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς· ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται, οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν, ἀκριβῶς ἐπιτυγχάνειν νομίζονται.*

schwörer und Zauberer durch ihre Künste das drohende Ungück abzuwehren suchen.

Die v. 3 an die Weisen gestelte Forderung des Königs ließ es unbestimt, ob er den Traum selber oder seine Bedeutung erfahren wolte. Die Weisen verstehen (v. 4) seine Worte so, als ob er von ihnen nur die Deutung verlange; aber der König erwidert v. 5 ff., daß sie ihm den Traum selbst und seine Deutung sagen sollen. Dieses Verlangen des Königs beweist aber durchaus nicht, daß er den Traum vergessen hatte, wie *Bleek, v. Leng.* u. A. behaupten und darauf den Einwand wider die Geschichtlichkeit der Erzählung gründen, daß Nebucadnezars Forderung, ihm den Traum zu sagen, unsinnig sei und sein Wüten v. 12 noch weniger genügende Veranlassung habe (*Hitz.*). Das Gegenteil hievon, nämlich daß der König den Traum nicht vergessen hatte und ihm etwa nur eine bange Erinnerung davon, daß er schwer geträumt hatte, geblieben war, erhellt aus v. 9, wo der König zu den Chaldäern spricht: wenn ihr mir den Traum nicht sagen könt, so habt ihr euch vorgenommen, trügerische Rede vor mir zu sprechen; darum sagt mir den Traum, so kann ich wissen, daß ihr mir auch seine Deutung angeben werdet. Hienach verlangt Nebuc. von den Weisen den Traum zu hören, um dadurch eine Garantie für die Richtigkeit der Deutung, die sie geben würden, zu erhalten. So hätte er nicht sprechen können, wenn ihm der Traum ganz entfallen und nur eine dunkele Ahnung davon, daß er geträumt hatte, geblieben war. In diesem Falle hätte er auch weder auf die Angabe des Traumes und seiner Deutung eine große Belohnung setzen, noch für das Ausbleiben dieser Angabe schwere Strafe oder gar Todesstrafe drohen dürfen. Denn dadurch würde er den Chaldäern nur Anlaß gegeben haben, ihm auf Kosten der Warheit irgend einen Traum mit einer Deutung zu geben. Wie aber Drohung und Verheißung auf Seiten des Königs unklug gewesen wäre, so wäre auch auf Seiten der Weisen die Rathlosigkeit, die sie der Forderung des Königs gegenüber zeigen, unbegreiflich. Wenn der König den Traum wirklich vergessen hatte, so brauchten sie nicht für ihr Leben zu fürchten, wenn sie einen selbsterdachten Traum ihm mit einer Deutung angaben; denn er konte sie dann nicht der Lüge und des Trugs bezüchtigen und dafür am Leben strafen. Wenn er dagegen den Traum, der ihn so beuruhigte, noch wußte und den Inhalt desselben von den Chaldäern zu hören verlangte, um sie auf die Probe zu stellen, ob er ihrer Deutung trauen dürfe, so war weder seine Forderung noch die Strenge seines Verfahrens unsinnig. „Die Magier rühmten sich, durch den Beistand der Götter offenbaren zu können was tief und verborgen ist. Ist dies Vorgeben richtig — so schloß Nebuc. — so muß es ihnen eben so leicht werden, mir meinen Traum anzugeben als seine Deutung. Und als sie das erstere nicht vermögen, so hält er sie mit demselben Rechte für Betrüger, wie das Volk 1 K. 18 die Baalspfaffen, weil ihre Götzen nicht mit Feuer antworten" (*Hgstb. I* S. 80).

Die Chaldäer — als Sprecher der ganzen Zunft, fassen v. 4 das Wort des Königs in dem für sie günstigsten Sinne und bitten den König ihnen den Traum zu sagen. וַיְדַבְּרוּ für וַיֹּאמְרוּ, das in der Regel vor Anführung der Rede steht, ist durch den Zusatz אֲרָמִית veranlaßt und daran

zeugmatisch die folgende Rede angeknüpft. *Aramäisch* d. i. in der Landessprache Babyloniens, wo nach *Xenoph. Cyrop. VII, 5, 31 syrisch* d. i. der ostaramäische Dialekt gesprochen wurde. Aus der Bemerkung, daß die Chaldäer zum Könige aramäisch redeten, läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, daß Nebuc. die arisch-chaldäische Sprache seines Stammes gesprochen habe. Die Bemerkung bezieht sich zunächst darauf, daß die folgende Rede aramäisch mitgeteilt wird, wie Esr. 4, 7. Daniel schrieb dieses und die folgenden Capp. aramäisch, um die Weissagung von der Weltmacht in der Sprache der Weltmacht zu geben, welche unter der chaldäischen Dynastie die in Babylon einheimische ostaramäische Sprache war. — Die Formel: der König lebe ewig, war die am chaldäischen und persischen Hofe übliche Grußformel bei Beginn der Unterredung mit dem Könige, vgl. 3, 9. 5, 10. 6, 7. 22. Neh. 2, 3, wie es in Betreff der Perser auch *Aelian, var. hist. I, 32* u. *Curtius VI, 5* bezeugen; bei den israelitischen Königen hingegen nur feierlicher Segenswunsch in ganz besondern Fällen 1 Sam. 10, 24. 1 Kg. 1, 31. Das *Chet.* לְעַבְדָיךְ mit Jod vor dem Suffix, hier wie v. 26. 4, 16. 22 u. ö. sezt zwar eine ursprüngliche Aussprache לְעַבְדַיִךְ voraus, ist aber wol nur etymologische Schreibung für die vom *Keri* gefordete Aussprache mit langem *ā*, analog der hebr. Suffixform ָיו für ָו, da das Jod öfter fehlt, vgl. 4, 24. 5, 10 u. a. Der Form כַּשְׂדָּיֵא liegt eine Form ָאיֵא zu Grunde; das *Keri* substituirt die gewöhnliche chaldäische Form כַּשְׂדָּאֵי aus כַּשְׂדָּאֵא mit Einsetzung der dem quiescirenden *ē* homogenen *litera quiescib.* י, wogegen im *Chet.* das ursprüngliche Jod des Sing. כַּשְׂדַּי anstatt des ihm substituirten א festgehalten ist, also כַּשְׂדָּיֵא zu lesen. Diese Lesart ist durch die analoge Bildungsweise des *stat. emphat. plur.* bei den sonstigen *nominibus* auf ַי im biblischen Chaldaismus völlig gesichert, vgl. 3, 2. 8. 24. Esr. 4, 12. 23. — Der Sinn der Antwort des Königs v. 5 gestaltet sich verschieden je nach der Erklärung des מִלְּתָה מִנִּי אַזְדָּא. Das Wort אַזְדָּא, welches nur noch v. 8 in derselben Phrase vorkomt, wird auf Grund der Uebersetzung des *Theodot.* ὁ λόγος ἀπ᾽ ἐμοῦ ἀπέστη u. *Vulg.: sermo recessit a me* als Verbum gefaßt und für gleichb. mit אֲזַל ausgehen genommen, und dann von *M. Geier, Berth.* u. A. in dem Sinne: der Traum ist mir entfallen, von *Ges. Häv.* u. vielen Aelteren dagegen in dem Sinne: der Befehl ist von mir ausgegangen, gefaßt. Allein abgesehen davon daß die Punctation אַזְדָּא gar nicht auf ein Verbum führt, indem diese Form weder Particip noch 3. *pers. praet. foem.* sein kann, läßt sich ein Entfallensein des Traumes deshalb nicht annehmen, weil eine solche Aussage dem zu v. 3 Bemerkten widerspräche und auch zu v. 8 durchaus nicht paßte. מִלְּתָה ist nicht der Traum. Auch die Annahme, daß אֲזַד = אֲזַל ausgehen sei, ist nicht haltbar. Der Uebergang des ל in ד ist im Semitischen äußerst selten und bei אזל um so weniger anzunehmen, als Daniel selbst אֲזַל hat 2, 17. 24. 6, 19. 20, ebenso Esra 4, 23. 5, 8. 15; ferner אזל auch nicht die Bed. von יָצָא ausgehen, seinen Ausgang nehmen, hat, sondern dem hebr. הָלַךְ gehen entspricht. Daher haben *Winer* u. *Hgstb.* mit *Ibn Esr., Saad.* u. a. Rabbinen אַזְדָּא in der Bed. *firmus:* das Wort steht fest, genommen unter Verweisung auf das arab. وصل fest sein, wonach יַצִּיבָה מִלְּתָא 6, 13 zu vergleichen wäre. Sprach-

lich ließe sich diese Erklärung rechtfertigen, und sie würde auch zu v. 8 passen, aber hier in v. 5 paßt sie nicht. Denn hier war die Versicherung der Festigkeit des königlichen Wortes überflüssig, da alle königlichen Erlasse als unabänderlich fest galten. Dieser Grund spricht auch gegen die Bed. *σπουδαιῶς* geflissen, ernstlich, welche *Hitz.* durch künstliche Herleitung aus dem Persischen versucht hat. Viel besser ist die Ableitung von dem inschriftlich bezeugten altpersischen *âzanda* Wissenschaft, das Gewußte, bei *Delitzsch* in *Herz.'s* Realenc. III S. 274, für welche *Kran.* u. *Klief.* sich entschieden haben[1]. Danach faßt *Kl.* den Sinn so: das Wort von mir sei gewußt, sei euch kund zu wissen, offenbar passender als *Kran.*: kundgegeben ist meinerseits der Befehl. Denn erst jezt sagt der König deutlich und bestimt, daß er nicht blos die Deutung, sondern auch den Traum selbst von den Weisen zu erfahren verlange, und kündigt für den Fall, daß sie dies nicht leisten könten, die Strafe an. עֲבַד הַדָּמִין *μέλη ποιεῖν* 2 Makk. 1, 16, LXX in Dan. 3, 29: *διαμελίζεσθαι*, in Stücke hauen (wegen הדמין s. S. 36), eine bei den Babyloniern gewöhnliche (3, 29 vgl. Ez. 16, 40), in Kriegsfällen auch bei den Israeliten vorkommende Strafe, vgl. 1 Sam. 15, 33; die jedoch nicht mit der in Persien üblichen barbarischen Sitte der Verstümmelung einzelner Glieder zu verwechseln ist. נְוָלִי in Esr. 6, 11 נְוָלוּ Misthaufen, Kloak. Das Verwandeln der Häuser in Misthaufen ist nicht so zu denken, daß das aus Lehm gebaute Haus niedergerissen werde und dann bei Regenwetter sich in einen Morasthaufen auflöse, sondern nach 2 Kg. 10, 27 zu verstehen, wo der Baalstempel von Jehu zerstört und in heimliche Gemächer verwandelt wird. Weitere Belege hiefür bei andern Völkern hat *Häv.* zu u. St. gesammelt. Das *Keri* תִּתְעַבְדוּן ohne Dagesch in ב könte wie das *Chet.* für *Itpaal* gelten, soll aber warscheinlich das sonst geläufige *Itpeal* sein, wie 3, 29. Esr. 6, 11. Bei תְּהַחֲווּן ist zu bemerken, daß Daniel nur die Suffixformen כוֹן und הוֹן braucht, bei Esra aber damit כֹם und כֹן wechseln (s. oben S. 35), die sich in der Targumsprache erhalten haben und als Hebraismen bezeichnet werden können, während die Formen כֵין und הוֹן dem Syrischen und Samaritanischen eigen sind. Dieser Unterschied beweist nicht, daß das Aramäische des Daniel einer späteren Zeit angehöre als das bei Daniel (*Hitz.* *v. Leng.*), sondern nur, daß Daniel die einheimische babylonische Aussprache des Aramäischen treuer wiedergibt, als der jüdische Schriftgelehrte Esra. — Die rigorose Strenge dieses Edicts liegt im Charakter orientalischer Despoten und Nebucadnezars, besonders in seinem Verfahren gegen die Juden 2 Kg. 25, 7. 18 ff. Jer. 39, 6 f. 52, 10 f. 24—27. — In dem Versprechen von Belohnungen v. 6 ist die Erklärung des נְבִזְבָּה, im Plur. נְבִזְבְּיָן 5, 17 streitig und die Combinirung desselben mit *νόμισμα* Münze, Geld (bei *Eichh. Berth.*) mit Recht längst aufgegeben. Die Bed. Gabe, Geschenk, ist durch den Context und die alten Versionen gesichert,

1) In Betreff obiger Erklärung des W. אַזְדָּא ist jedoch zu bemerken, daß sie sprachlich nicht gesichert ist, und *Delitzsch* sie gegenwärtig aufgegeben hat, weil — wie er mir darüber mitteilt — das Wort *azdâ*, welches einmal in der großen Inschrift von Behistan (Bisutun) und zweimal in der Inschrift von Nakhschi-Rustam vorkomt, unsicherer Lesung und Deutung ist. *Spiegel*, Altpers. Keilschriften S. 80 deutet es „Unwissen“, von *zan* wissen mit *a privativum*.

aber die Herleitung aus dem chald. בזבז Pealp. von בְּזַז *erogavit, expendit,* durch Vorsetzung eines נ statt מ und Ausstoßung des zweiten ז aus מְבַזְבְּזָה gebildet, in der Bed. *largitio amplior,* wobei das Jod in der Pluralform aus der Verwandtschaft der Verba ע״ע und ל״ה zu erklären wäre (*Ges. thes. p. 842* u. *Kran.*), höchst unwarscheinlich. Das Wort ist nicht semitisch, aber die Herleitungen aus dem pers. *nuvâzan, nuvâzisch* liebkosen, schmeicheln, dann schenken (*P. v. Bohlen*), oder aus dem sanskr. *namaṣ* Geschenk, Gabe (*Hitz.*), oder dem Vedischen *bag̍* geben, austeilen, und dem verwandten neupers. *bâj* (*bash*) Geschenk (*Haug* in *Ew.*'s Jahrbb. V S. 160) sind noch sehr fraglich. לָהֵן deshalb, darum, vgl. v. 9 u. 4,24 u. im Hebr. Rut 1,13, aus der Präpos. לְ und dem demonstrativen Adv. הֵן gebildet, erhält in negativen Sätzen (wie das hebr. כִּי und לָהֵן) die Bed. *sed, potius* (2,30) und weiter *potius* im prägnanten Sinne = *nur* 2,11. 3,28. 6,8 (vgl. *Kran.*) ohne daß לָהֵן in solchen Fällen von לָא und הֵן = אִם לָא abzuleiten ist.

Die Weisen wiederholen (v. 7) ihre Bitte, der König aber hält ihnen vor, daß sie dadurch nur sein Mißtrauen rechtfertigen, indem er daraus ersehe, daß sie ihn mit einer selbsterdachten Deutung des Traumes hintergehen wollen. וּפִשְׁרָה ist nicht mit *Hitz.* in וּפִשְׁרֵהּ zu ändern; die Form ist ein hebraisirter *stat. emphat.* für וּפִשְׁרָא, wie z. B. מִלְּתָה v. 5 mit מִלְּתָא v. 8. 11 abwechselt, und im bibl. Chaldaismus überhaupt in Endsylben ה häufig für א vorkomt. מִן־יַצִּיב adverbialer Ausdruck: zuverlässig, gewiß, wie מִן קְשֹׁט warhaftig v. 47 u. a. Adverbialbildungen. Die W. דִּי עִדָּנָא אַנְתּוּן זָבְנִין besagen weder: daß ihr den günstigen Zeitpunkt benutzen oder erhaschen wolt (*Häv. Kran.*), noch: daß ihr den jetzigen gefährlichen Augenblick an- oder aufkaufen, d. h. in eure Gewalt bringen, der Zeit Meister werden wolt (*Hitz.*), sondern einfach: daß ihr Zeit kaufet d. h. gewinnen wolt (*Ges. Maur.* u. A.). זְבַן עִדָּן = *tempus emere* bei *Cicero.* Von einem günstigen Augenblicke kann überhaupt nicht die Rede sein, weil ein solcher für die Weisen weder darin lag, daß Nebuc. den Traum vergessen hatte (*Häv.*), noch in der Wißbegier des Königs hinsichtlich der Traumbedeutung, auf die sie speculiren konten, in der Meinung, der König möchte sich dadurch zur vollen Mitteilung des Traumes bestimmen lassen (*Kran.*). Wol aber war für die Weisen infolge der königlichen Drohung der Zeitpunkt böse und gefährlich, aber, wie sie durch ihre Bereitwilligkeit den Traum zu deuten, wenn er ihnen gesagt würde, die böse Zeit in ihre Gewalt zu bringen glauben konten, ist auch nicht abzusehen. Die wiederholte Bitte, ihnen den Traum zu sagen, zeigt nur ihre Absicht, Zeit zu gewinnen und ihr Leben zu retten, mochten sie nun wirklich glauben, der König könne sich des Traumes nicht mehr deutlich entsinnen, oder er wolle sie durch Nichtangabe desselben nur auf die Probe stellen. Der König sagt ihnen also: ich sehe aus eurer Weigerung, daß ihr eurer Sache nicht sicher seid, und weil ihr zugleich meint, daß ich den Traum vergessen habe, so wolt ihr mit eurer wiederholten Bitte, euch den Traum zu sagen, nur Zeit gewinnen, die Sache hinhalten, weil ihr die gedrohte Strafe fürchtet (*Klief.*). כָּל־קֳבֵל דִּי alldieweil, nicht: trozdem daß (*Hitz.*). Wegen der lezten Worte v. 8 s. zu v. 5. — In v. 9 ist דִּי הֵן = אֲשֶׁר אִם *quodsi.*

[illegible] einmal auf und [illegible] *Kran.*). [illegible] *Mich. Hitz. Maur.* [illegible] über euch [illegible] des Todes. [illegible] durch den [illegible] fassen = [illegible] Verstärkung [illegible] ist nicht mit *Häv.* [illegible] veranstalten [illegible] eine Person be[illegible] *Lex. talm.* [illegible] von der ganzen Zunft der Weisen [illegible] hat im Texte keinen Anhalt. [illegible] nach dem *Keri* [illegible] *se convenire*, welche die alten Uebersetzer ausdrücken. „Bis die Zeit sich ändere“ d. h. bis der König entweder die Sache fallen lasse oder sie sonst durch irgend einen Umstand etwas Näheres über den Traum in Erfahrung brächten. Die Lüge, der Nebuc. die Weisen bezüchtigt, besteht in der Deutung zu der sie sich erbieten, wenn er den Traum ihnen sage, während doch das Verlangen, den Traum zu hören, den Beweis liefere, daß sie Geheimnisse nicht zu offenbaren verstehen. Diese Worte des Königs zeigen klar, daß er den Traum weiß, denn sonst konte er nicht controlliren, ob die Weisen, wenn sie ihm den Traum angaben, die Warheit sagten (*Klief.*).

Da der König bei seiner Forderung beharrt, so müssen die Chaldäer bekennen, daß sie den Traum anzugeben nicht vermögen v. 10f. Dies Geständnis suchen sie aber mit der Erklärung zu bemänteln, daß der König etwas für Menschen Unmögliches verlange, was niemals ein großer und mächtiger König von einem Schriftweisen oder Zeichendeuter verlangt habe, und was überhaupt nur den Göttern möglich sei, die jedoch unter den Sterblichen nicht wohnten. כָּל־קֳבֵל דִּי in v. 10 bed. nicht *quam ob rem*, weshalb, als Folgerungspartikel (*Gesen.* u. A.), sondern ist auch hier grundangebend: dieweil. Der Gedanke ist nicht: weil die Sache für Menschen unmöglich ist, so hat kein König je so etwas gefordert, sondern der: weil es keinem großen und mächtigen König in den Sinn gekommen, solches zu fordern, so wird die Sache für Menschen zu erfüllen unmöglich sein. Sie halten dem Könige das Factum, daß kein König eine solche Forderung gestelt habe, vor als Beweis dafür, daß die Erfüllung derselben menschliches Vermögen übersteige. Die Epitheta: groß und mächtig sind hier nicht bloße Titulatur der orientalischen Könige (*Häv.* u. A.), sondern bedeutsam gewählt. Je mächtiger ein König, desto Größeres glaubt er leicht von einem Untergebenen fordern zu dürfen. לָהֵן (v. 11) sondern nur, s. zu v. 6. In den Worten: deren Wohnung bei dem Fleisch nicht ist, liegt weder die Idee von höhern und niedern Göttern, noch der Gedanke, daß die Götter nur in einzelnen Momenten unter den Menschen wirken (*Häv.*), sondern nur der einfache Gedanke der wesentlichen Verschiedenheit der Götter

von den Menschen, so daß man von schwachen Menschen nicht Dinge verlangen dürfe, welche nur die Götter als überirdische Wesen leisten können. בִּשְׂרָא Fleisch im Gegensatz zu רוּחַ bezeichnet die menschliche Natur nach ihrer Schwäche und Ohnmacht, vgl. Jes. 31, 3. Ps. 56, 5 u. a. Der König aber läßt diese Entschuldigung nicht gelten, sondern geräth in heftigen Zorn, und gibt den förmlichen Befehl zur Tödtung der Weisen, in welchen er von den Göttern verlassene Betrüger erblikt. Dieser Befehl war grausam; aber von orientalischen Despoten werden vor ihm und nach ihm Züge von noch größerer Grausamkeit berichtet. Das Edict (דָּתָא) wird auch ausgeführt, aber nicht vollständig. Nicht „alle Weisen" nach dem Wortlaute des Edicts wurden getödtet, sondern חַכִּימַיָּא מִתְקַטְּלִין d. h. die Weisen werden getödtet. Während schon das Fehlen des כֹּל v. 13 zeigt, daß die Ausführung keine vollständige war, erhellt noch deutlicher aus dem Folgenden, daß das Particip מִתְקַטְּלִין nicht für das Präteritum steht, sondern die Bedeutung hat: die Tödtung wurde ins Werk gesezt. Auch steht das Partic. nicht als Gerundium: sie waren zu Tödtende d. i. der Tödtung Verfallene (*Kran.*), denn der Gebrauch des Passivparticips als Gerundium läßt sich durch Verweisung auf מהימן 2, 45. דְּחִיל 2, 31. 7, 7 nicht begründen. Selbst der Befehl: alle Weisen Babels umzubringen, ist schwerlich von allen Weisen des ganzen Reiches zu verstehen. Babel kann an sich das babylonische Reich oder die Provinz Babylonien oder auch blos die Stadt Babylon bezeichnen. Außer dem in der Stadt Babylon ansäßigen Collegium babylonischer Weisen oder Chaldäer, die nach *Strab. XV, 1, 6* in dieser Stadt ein eigenes Quartier inne hatten, gab es in der Provinz Babylonien noch Collegien zu *Hipparenum, Orche,* welche *Plin. hist. nat. VI, 26 (30)* als *tertia Chaldaeorum doctrina* bezeichnet, zu *Borsippa* und anderwärts. Die Weisen, die v. 2 herbeigerufen werden, sind natürlich die in der Stadt Babel Befindlichen, da Nebucadnezar in der Residenz zu denken ist. Abes auch von den dort Ansäßigen waren Daniel und seine Gefährten nicht herbeigerufen worden, weil sie eben erst das Noviziat beendigt hatten, und weil offenbar nur die Vorsteher oder die älteren Glieder der verschiedenen Klassen zusammengerufen worden waren. Da jedoch Daniel und seine Gefährten zu der ganzen Zunft gehörten, so suchte man sie auch auf, um sie zu tödten.

V. 14—30. Daniels Bereitwilligkeit, dem Könige seinen Traum anzugeben; sein Gebet um Offenbarung des Geheimnisses und die Erhörung des Gebets; seine Erklärung vor dem Könige. V. 14. *Da erwiderte Daniel mit Verstand und Einsicht dem Arjoch, dem Obersten der Leibwache des Königs, welcher ausgezogen war, die Weisen Babels zu tödten.* V. 15. *Er antwortete und sprach zu Arjoch, dem Gewaltigen des Königs: warum das scharfe Gebot vom Könige? Da tat Arjoch die Sache dem Daniel kund.* V. 16. *Und Daniel ging hinein und bat den König, daß er ihm Frist gebe, und die Deutung dem Könige eröffnen zu dürfen.* V. 17. *Darauf ging Daniel fort in sein Haus und zeigte seinen Genossen Chananja, Misael und Asarja die Sache an,* V. 18. *um nämlich Barmherzigkeit zu erflehen von dem Gotte des Himmels um dieser verborgenen Sache willen, daß Daniel und seine*

Gefährten nicht mit den übrigen Weisen Babels getödtet würden. V. 19. *Alsdann wurde dem Daniel in einem Nachtgesichte das Verborgene offenbart. Da benedeiete Daniel den Gott des Himmels.* V. 20. *Daniel hub an und sprach: Gebenedeiet sei der Name Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit! denn Weisheit und Kraft, ja sein ist sie.* V. 21. *Er ändert Zeiten und Stunden, er sezt Könige ab und setzet Könige ein, verleiht Weisheit den Weisen und Verstand den Verständigen;* V. 22. *Er offenbart das Tiefe und Verborgene, er weiß was in der Finsternis ist und Erleuchtung wohnet bei ihm.* V. 23. *Dir, Gott meiner Väter, sag ich Lob und Preis, daß du mir Weisheit und Kraft gegeben und jezt mir kundgetan hast, was wir von dir gebeten, daß du die Sache des Königs uns hast kundgetan.* V. 24. *Eben deshalb ging Daniel hinein zu Arjoch, welchen der König angewiesen hatte, die Weisen Babels umzubringen; er ging und sprach zu ihm also: die Weisen Babels bringe nicht um, führe mich vor den König, so werde ich dem Könige die Deutung anzeigen.* V. 25. *Darauf führte Arjoch in Eile Daniel vor den König und sprach also zu ihm: ich habe einen Mann gefunden aus den Weggeführten Juda's, welcher die Deutung dem Könige anzeigen wird.* V. 26. *Es antwortete der König und sprach zu Daniel, dessen Name Beltsazar: bist du im Stande, den Traum den ich sah kund zu tun und seine Deutung?* V. 27. *Daniel antwortete vor dem Könige und sprach: das Geheimnis, welches der König verlangt, vermögen keine Weisen, Beschwörer, Schriftkenner, Warsager dem Könige anzuzeigen.* V. 28. *Aber es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart, und er tut dem Könige Nebucadnezar kund, was geschehen wird am Ende der Tage. Dein Traum und die Gesichte deines Hauptes auf deinem Lager waren diese:* V. 29. *Dir, o König, stiegen auf deinem Lager Gedanken auf, was wol nach diesem geschehen werde; und der welcher Geheimnisse offenbart tat dir kund, was geschehen wird.* V. 30. *Und mir, nicht durch Weisheit die in mir wäre vor allen Lebendigen, ist dieses Geheimnis mir offenbart, sondern darum, daß man die Deutung dem Könige anzeige und du deines Herzens Gedanken erfahrest.*

Durch das verständige Auftreten Daniels gegen Arjoch wurde der weiteren Ausführung des königlichen Edictes Einhalt getan. הֲתִיב עֵטָא וּטְעֵם er erwiderte, entgegnete Rath und Verstand d. h. Worte des Rathes und Verstandes; vgl. הֵשִׁיב טַעַם Prov. 26, 16. Der Name *Arjoch* komt schon Gen. 14, 1 als Name des Königs von Elassar neben den Königen von Elam und Sinear vor, und hängt nicht mit dem sanskr. *ârjaka venerabilis* zusammen, sondern ist warscheinlich von אֲרִי Löwe, wie נִסְרֹךְ von *nisr* = נֶשֶׁר gebildet. רַב־טַבָּחַיָּא, in v. 15 als שַׁלִּיטָא Gewaltiger des Königs bezeichnet, ist der Trabantenoberst, welcher zu den obersten Beamten des Königs zählte (vgl. Jer. 39, 9. 11. 40, 1 ff.) und die Executionen zu besorgen hatte, s. zu 1 Kg. 2, 25. 2 Kg. 25, 8. Das Partic. Aph. מְהַחְצְפָה nach dem im *stat. absol.* stehenden Nomen ist nicht prädicativ: weshalb ist der Befehl so erbittert vonseiten des Königs (*Kran.*), sondern gehört als Apposition zum Nomen, da bei Participien, namentlich wenn noch weitere Bestimmungen folgen,

der Artikel auch in der Verbindung mit durch den Artikel bestimten Substantiven fehlen kann und öfter fehlt, vgl. Hohesl. 7,5 und *Ew.* §. 335[a] חָצְפָה hart, scharf, daher strenge sein. Verstand und Rath zeigte Daniel mit der Frage nach der Ursache des so strengen Befehls, insofern er dadurch dem Arjoch die Möglichkeit der Erfüllung des königlichen Wunsches zu verstehen gibt. Als hierauf Arjoch ihm den Sachverhalt mitgeteilt hatte, ging Daniel zum Könige hinein — nämlich, wie v. 24 ausdrücklich erwähnt, hier aber der Kürze halber übergangen ist, von Arjoch angemeldet oder eingeführt — und trug dem Könige die zwiefache Bitte vor: daß ihm Zeit gegeben würde und daß er die Deutung des Traumes dem Könige anzeigen dürfe. Mit וּפִשְׁרָא לְהַחֲוָיָה wechselt die Construction. Dieser Satz hängt nicht von דִּי ab: Zeit um nämlich die Deutung anzuzeigen (*Hitz.*), sondern ist dem vorhergehenden Relativsatze coordinirt und gleich diesem von יִבְעֵא abhängig. Der Wechsel der Construction ist zunächst dadurch herbeigeführt, daß im lezten Satze ein anderes Subject eintreten mußte: der König solle ihm Zeit geben und er (Daniel) wolle die Deutung anzeigen. Die Cop. ו vor פִּשְׁרָא braucht man weder explicative: nämlich, und zwar, noch in der Bed. *auch* zu nehmen; das einfache *und* reicht aus, obgleich die zweite Bitte die sachliche Erläuterung und Begründung der ersten enthält, d.h. Daniel um Gewährung einer Frist bittet, nicht um noch länger leben, sondern um das Traumbild dem Könige deuten zu können. Daß er übrigens blos von der Deutung, nicht auch von dem Inhalte des Traums redet, ist, wie v. 25 ff. zeigen, hier wie in v. 24 aus der Kürze der Relation zu erklären. Aus demselben Grunde ist auch nicht bemerkt, daß der König die Bitte gewährte, sondern sofort v. 17 f. berichtet, was Daniel nach Gewährung der Bitte tat. Er ging in seine Wohnung und zeigte die Sache seinen Gefährten an, um Barmherzigkeit von Gott zu erflehen wegen dieses Geheimnisses, daß sie nicht mit den übrigen Weisen Babels umgebracht würden. Der Finalsatz v. 18[a] hängt von הוֹדַע ab, wobei ו explicative zu fassen: und zwar oder nämlich; wogegen man nicht mit *Hitz.* einwenden darf, daß Daniel auch betet. Er und seine Freunde flehten also zu Gott um Offenbarung des Geheimnisses d.i. des geheimnisvollen Traumes und seiner Bedeutung. Die Bezeichnung: Gott des Himmels findet sich zwar schon Gen. 24,7 von Jehova gebraucht; aber erst im Exile wird sie geläufige Bezeichnung des allmächtigen und wahren Gottes (vgl. v. 19. 44. Esr. 1, 2. 6, 10. 7, 12. 21. Neh. 1, 5. 2, 4. Ps. 136, 26), welcher, wie Daniel 5, 23 ihn nent, Herr des Himmels ist d.h. unter dessen Herschaft der ganze Himmel steht mit allen Gestirnen, welche die Heiden als Götter verehrten. V. 19. Infolge dieses Flehens wurde dem Daniel das Geheimnis in einem Nachtgesichte offenbart. Gesicht der Nacht ist nicht ohne weiteres mit Traum zu identificiren. Von einem Traume Daniels ist im vorliegendem Falle nirgends die Rede, und die Vorstellung, daß Daniel den Traum Nebucadnezars präcis nachgeträumt habe, wird von *Hitz.* willkürlich in den Text hineingetragen, um eine „psychologische Unmöglichkeit" zu gewinnen und den geschichtlichen Charakter der Erzählung verdächtigen zu können. Zwar können auch Träume als Mittel göttlicher Offenbarung Traumgesichte sein und als solche Gesichte

der Nacht heißen (vgl. 7, 1. 13); aber an sich ist ein Gesicht der Nacht nur eine Vision, die jemand während der Nacht im wachen Zustande empfängt[1].

Auf die erhaltene göttliche Offenbarung antwortete (עֲנֵה) Daniel mit einem Dankgebete v. 20. עָנֵה behält seine eigentliche Bedeutung. Die Offenbarung gilt als göttliche Anrede, welche Daniel mit Lob und Preis Gottes beantwortet. Die dem biblischen Chaldaismus eigentümlichen Formen לֶהֱוֵא und im Plur. לֶהֱוֹן u. לֶהֶוְיָן (s. oben S. 35) halten wir nach den Erörterungen von *Beer, Inscriptiones et papyri vet. Semit. I p. 19 sq.* mit *Hitz. Maur. Kran.* u. A. für wirkliche Imperfect- oder Futurbildungen der 3. Pers. Sing. u. Plur., bei welchen das ל statt das י wol aus dem syrischen Präform. נ, welches auch in den chald. Targums häufig z. B. in den ersten 6 Capp. des Targum der Proverbien über 30 mal vorkomt (vgl. *Dietrich, de sermonis chald. proprietate p. 43*), zu erklären ist, indem die jüdischen Exulanten bei תֶּהֱוֵא statt des נ das für die Aussprache bequemere ל vorzogen. Aehnlich *Winer*, chald. Gramm. §. 23 Anm. 5, 2 (S. 67 der 2. Aufl.), während *Dietrich l. c. p. 51* die Richtigkeit dieser Erklärung bezweifelt. — Die Doxologie erinnert an Hi. 1, 21. Der Zusatz: von Ewigkeit zu Ewigkeit, tritt uns im A. T. hier zum ersten Male entgegen, so daß die solenne liturgische Beracha des zweiten Tempels Neh. 9, 5. 1 Chr. 16, 36, mit welcher auch das erste und vierte Buch des Psalters schließen (Ps. 41, 14 c. 106, 48), nach dem Danielischen Preise Gottes gebildet worden zu sein scheint. Gepriesen wird der Name Gottes d. i. die Manifestation des göttlichen Wesens in der Welt, also Gott sofern er sein herrliches Wesen jezt von neuem kund gegeben hat und sich fort und fort als den bezeugt, der die Weisheit und die Kraft besizt, vgl. Hi. 12, 13. Das דִּי vor לֵהּ ist emphatische Wiederaufnahme des vorhergehenden begründenden דִּי denn. Die Bezeugung der Weisheit und Macht Gottes wird v. 21 u. 22 explicirt, und zwar zuerst die Manifestation der Kraft Gottes: Er ändert Stunden und Zeiten; *LXX, Theodot.* *καιροὺς καὶ χρόνους*, richtiger wäre wol *χρόνους καὶ καιρούς* wie Apostg. 1, 7. 1 Thess. 5, 1, da die Peschito in diesen neutestl. Stellen *χρόνοι* durch ܙܒܢܐ = זִמְנַיָּא wiedergibt, wonach עִדָּן der allgemeinere Zeitausdruck = Zeitumstand, זְמַן die gemessene Zeit, der bestimte Zeitpunkt ist. Durch Verbindung der synonymen Worte wird der Gedanke ausgedrükt: *ex arbitrio Dei pendere revolutiones omnium omnino temporum, quaecunque et quales-*

---

1) „*Traum* und *Gesicht* sind keine sich ausschließende Kategorien: das Traumbild ist ein Gesicht, das Gesicht im wachen Zustande ein Träumen — nur daß sich bei dem lezteren das Bewußtsein über das Verhältnis von Innerem und Aeußerem leichter erhält. Vermittelnd zwischen beiden — stehen die *Nachtgesichte*, wie das bei Hiob 4, 13, welche entweder wie dort vor dem Geiste aufgetaucht, im Nachsinnen sich verlieren, oder wie bei Nebucadnezar Dan. 2, 29 ein Phantasiebild sind, in welches nächtliches Nachsinnen ausläuft. Sacharja schaut eine Reihe von Gesichten, welche sämtlich in Eine Nacht fallen c. 1, 7. 6, 15. Auch diese, welche nach 1, 8 Gesichte der Nacht heißen, sind nicht, wie es *Ew.*, *Hitz.* ansehen, ein Traumgebilde, sondern wache Warnehmungen in der Nachtzeit. Gerade weil der Prophet nicht schläft, heißt es c. 4 auch: der Engel wekte mich *wie einer aus dem Schlaf geweckt wird.*" *A. Tholuck*, die Propheten und ihre Weissagungen. S. 52.

cunque illa fuerint. *Chr. B. Mich.* Die unbeschränkte Verfügung Gottes über Zeitumstände und Zeiten gibt sich darin zu erkennen, daß Gott Könige ab- und einsezt. Damit deutet Daniel schon hin auf die ihm gewordene Offenbarung über den Traum Nebucadnezars, welcher große Veränderungen in den Reichen der Welt ankündigte und Gott als den Herrn der Zeit und Welt in ihren Entwickelungen zeigte. — Auch alle Weisheit komt von Gott. Er gibt den Menschen Aufschluß über seine verborgenen Rathschlüsse (v. 21[b] u. 22). Dies hat Daniel so eben erfahren. Die Erleuchtung wohnt bei Gott, gleichsam als Person, wie die Weisheit Prov. 8, 30. Das *Chet.* נְהִירָא wird gegen das *Keri* נְהוֹרָא durch נַהִירוּ 5, 11. 14 geschüzt. Mit dem *perf.* שְׁרֵא geht die Participialconstruction ins *temp. fin.* über; das Perfect aber steht im Sinne der vollendeten Tatsache. Dafür gebührt Gotte Lob und Preis. Durch Offenbarung des den Weisen dieser Welt verborgenen Geheimnisses hat er sich dem Daniel als der Gott der Väter, als wahrer Gott gegenüber den Göttern der Heiden bezeugt. וּכְעַן = וְעַתָּה.

Hierauf ließ sich Daniel beim Könige melden, um ihm den Traum mit seiner Bedeutung kundzutun v. 24 ff. כָּל־קֳבֵל דְּנָה ebendeshalb, *sc.* weil Gott ihm die Sache des Königs geoffenbart hatte, ließ Daniel sich durch Arioch vor den König führen, da außer den unmittelbaren Dienern des Königs niemand freien Zutritt hatte, wie dies *Herodot I, 99* von den medischen und *III, 18* von den persischen Königen berichtet. אֲזַל nimt zur Anknüpfung des Folgenden das durch den langen Zusatz getrente עַל *intravit* anakoluthisch wieder auf. Arioch stelt Daniel dem Könige als einen Mann von den weggeführten Juden vor, welcher dem Könige die Deutung seines Traumes angeben könne. Davon, daß Daniel nach v. 16 über diese Sache schon mit dem Könige geredet, hatte Arioch keine Notiz zu nehmen, wenn er auch davon Kentnis hatte. In der Form הַנְעֵל v. 25, auch 4, 3 u. 6, 19 ist das in הַעֵל v. 24 liegende Dagesch durch ein epenthetisches נ compensirt, vgl. *Winer,* chald. Gramm. §. 19, 1. בְּהִתְבְּהָלָה in Eile, denn es handelte sich um die weitere Vollstreckung des königlichen Befehls, die Arioch auf Daniels Einspruch und Erbieten, den Traum und seine Deutung angeben zu wollen, aufgeschoben hatte. הַשְׁכַּחַת für אַשְׁכַּחַת vgl. *Winer l. c.* §. 15, 3. Das relativ. דִּי, welches viele *Codd.* nach גְּבַר einschieben, ist die umständliche breitere Ausdrucksweise vor Präpositionalsätzen, die hier wol nur aus 5, 13 oder 6, 14 entnommen ist, vgl. *Winer* §. 41, 5. — Auf des Königs Frage: ob er im Stande sei, den Traum mit seiner Bedeutung anzuzeigen, weist Daniel v. 27 von den Menschen, die solches nicht vermögen, hin auf den lebendigen Gott im Himmel, der allein Geheimnisse offenbare. Der Zusatz: dessen Name Beltsazar (v. 26) besagt in diesem Zusammenhange, daß der unter den Juden als Daniel Bekante für den chaldäischen König nur nach dem vom Sieger ihm gegebenen Namen in Betracht kam, daß für Nebucadnezar kein Daniel, sondern nur ein Beltsazar existirte. Die Frage: הַאִיתָיךְ כָּהֵל bist du vermögend d. h. im Stande, drükt nicht Unbekantschaft des Königs mit der Person Daniels aus, sondern nur Verwunderung über seine Fähigkeit, den Traum anzugeben, in dem Sinne: bist du wirklich im Stande? Diese Verwunderung

erkent Daniel als berechtigt an, indem er erwidert, daß kein Weiser irgend einer Art dies vermöge. In der Aufzählung der verschiedenen Klassen von Magiern ist חַכִּימִין generelle Bezeichnung aller. Aber es ist ein Gott im Himmel. Daniel „bezeugt dem Heiden zuvor das Dasein Gottes, ehe er ihm von dessen Werken redet" (*Klief.*). Indem er aber auf einen Gott im Himmel hinweist als den, welcher verborgene Dinge zu offenbaren vermöge, spricht er *eo ipso* allen sogenanten Göttern der Heiden diese Fähigkeit ab. Dadurch motivirt er nicht nur die Unfähigkeit der heidnischen Weisen, welche den lebendigen Gott im Himmel nicht kennen, göttliche Geheimnisse anzuzeigen, sondern führt auch alle Offenbarungen, welche Heiden etwa empfangen, auf den einen wahren Gott zurück. Das ו an וְהוֹדַע leitet die Entwickelung des allgemeinen Gedankens ein. Daß es aber einen Geheimnisse offenbarenden Gott im Himmel gebe, beweist Daniel dem Könige damit, daß er seinen Traum für eine Eingebung dieses Gottes erklärt und ihm die näheren Umstände desselben darlegt. Gott habe ihm im Traume kundgetan, was geschehen werde am Ende der Tage. אַחֲרִית יוֹמַיָּא = אַחֲרִית הַיָּמִים bezeichnet auch hier nicht die Zukunft überhaupt (*Häv.*), noch weniger „das was nach den Tagen komt, eine Zeit, die auf eine andere unter den הַיָּמִים verstandene Zeit folgt" (*Klief.*), sondern die schließliche Zukunft oder die messianische Weltperiode, s. zu Gen. 49, 1. Aus dem folgenden אַחֲרֵי דְנָה v. 29 läßt sich jene allgemeine Bedeutung des Ausdruckes nicht erweisen. Es verhält sich nämlich nicht so, daß das בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא v. 28 durch das מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה v. 29 erklärt würde, sondern dies אחרי דנה bezieht sich auf weltliche Zukunftsgedanken Nebucadnezars, an welche Gott, der Geheimnisoffenbarer, seine messianischen Offenbarungen anknüpft; ferner ist ja, selbst abgesehen hievon, jedes messianische Zukunftsereignis auch ein אחרי דנה (vgl. v. 45), ohne daß damit jedwedes אַחֲרֵי דְנָה auch ein messianisches wäre; es kann zu einem solchen auch dadurch werden, daß es zugleich Bestandteil der zukünftigen Erfahrungen und Geschicke Israels, des Volkes der messianischen Verheißung wird" (*Kran.*). — Gesichte deines Hauptes (vgl. 4, 2. 7. 10. 7, 1) heißen nicht Traumgesichte, weil sie sich im Kopfe oder Gehirne ausbilden (*v. Leng. Maur. Hitz.*), die also nur Hirngespinste oder Phantasiebilder wären. Auch sind die Worte nicht poetischer Ausdruck für die das Haupt umschwebenden Träume (*Häv.*), und auch nicht „Gesichte deines auf seinem Lager ruhenden Hauptes, Gesichte die du sahst, als dein Haupt auf seinem Lager lag = Traumgesichte" (*Klief.*). Gegen jene Erklärung spricht, daß gottgewirkte Träume das Haupt nicht umschweben, gegen diese, daß dabei die Erwähnung des Hauptes ziemlich überflüssig wäre. Der dem Daniel eigentümliche Ausdruck bezeichnet vielmehr die gottgewirkten Visionen als solche, „welche sich an ein Sinnen des in lebhafter Tätigkeit begriffenen Hauptes anschließen" (*Kran.*). — Der Sing. דְּנָה הוּא geht auf חֶלְמָךְ als Hauptbegriff zurück, dem וְחֶזְוֵי רֵאשָׁךְ untergeordnet ist, in dem Sinne: dein Traum mit den Gesichten deines Hauptes, vgl. *Winer* §. 49, 6. Der Plural חֶזְוֵי steht, weil die Offenbarung eine Reihe von Zukunftsgestaltungen umfaßt. — V. 29. Das Pronomen אַנְתָּה, wie Daniel allenthalben schreibt, während das *Keri* dafür die spä-

tere targumische Form אֲנָה substituirt, ist absolut voraufgestelt und bildet den Gegensatz zu dem gleichfalls absolut voraufstehenden וַאֲנָה v. 30. Die Gedanken des Königs sind nicht sein Traum (*Hitz.*), sondern Gedanken, welche sich Nebuc. über die Zukunft seines Weltreichs auf seinem Lager machte und worauf ihm Gott im Traume die Antwort gab (*Ephr. Syr., v. Leng. Maur. Kran. Klief.*) Davon sind zu unterscheiden „die Gedanken deines Herzens“ (v. 30), denn diese sind die den König beunruhigenden Gedanken, welche sich aus der Traumoffenbarung entwickelten. Der Gegensatz in v. 30ᵃ u. 30ᵇ ist nicht der: nicht um meine Weisheit vor allen Lebendigen zu zeigen, sondern um dem Könige den Traum zu deuten; denn בְּ ist nicht Präposition des Zweckes, sondern des Mittels, also: nicht durch Weisheit die in mir wäre. Den Gegensatz hiezu bildet die übernatürliche Offenbarung (גְּלִי לִי), und der Zweck, auf welchen עַל־דִּבְרַת דִּי hindeutet, ist *implicite* in מִן־כָּל־חַיַּיָּא enthalten; denn in den Worten: Weisheit die in mir wäre vor allen Lebendigen, liegt der nicht ausgesprochene Gedanke: damit ich durch solche übermenschliche Weisheit verherrlicht würde. יְהוֹדְעוּן damit man kundtue — Plural der unbestimten Allgemeinheit, vgl. *Winer* §. 49, 3. Die impersonelle Ausdrucksweise ist gewählt, um die eigene Person zurücktreten zu lassen. Ganz unpassend wolten *Ibn Esra, Vat.* u. A. an Engel als Subject denken.

V. 31—45. Der Traum und seine Deutung. V. 31. *Du o König schautest, und siehe Ein großes Bild; selbiges Bild war groß und sein Glanz ausnehmend, stehend vor dir und sein Ansehen war schrecklich.* V. 32. *Dieses Bild anlangend, sein Haupt war von gutem Golde, seine Brust und seine Arme von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz;* V. 33. *seine Schenkel von Eisen, seine Füße — ein Teil von ihnen von Eisen und ein Teil von Thon.* V. 34. *Du schautest, bis daß ein Stein sich losriß ohne Hände und dem Bilde an seine Füße von Eisen und Thon schlug und sie zermalmte.* V. 35. *Da wurden zermalmt auf einmal Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und waren wie Spreu von Sommertennen, und der Wind führte sie fort, daß keine Stätte für sie gefunden ward; und der Stein, welcher an das Bild geschlagen, ward zu einem großen Berge und füllete die ganze Erde.* V. 36. *Das ist der Traum, und seine Deutung wollen wir vor dem Könige sagen:*

V. 37. *Du o König, König der Könige, dem der Gott des Himmels Königtum, Macht und Gewalt und Majestät gegeben hat,* V. 38. *und wo immer Menschenkinder wohnen, Thiere des Feldes und Vögel des Himmels, hat er sie in deine Hand gegeben und dich zum Herscher über sie alle gesezt — du bist das Haupt von Gold.* V. 39. *Und nach dir wird ein anderes Königreich aufkommen, niedriger als du, und ein drittes Königreich von Erz, welches über die ganze Erde herschen wird.* V. 40. *Und ein viertes Königreich wird stark sein wie Eisen; alldieweil Eisen alles zermalmt und zerschlägt, so wird es wie Eisen, welches zertrümmert, alle diese zermalmen und zertrümmern.* V. 41. *Und daß du gesehen hast die Füße und Zehen teils von Töpferthon teils von Eisen — ein zerspaltenes Reich wird es sein, aber von*

der Festigkeit des Eisens wird in ihm sein, alldieweil du gesehen hast Eisen gemischt mit Thonerde. V. 42. *Und die Fußzehen teils von Eisen teils von Thon — zum Teil wird das Königreich stark sein und ein Teil wird zerbrechlich sein.* V. 43. *Daß du gesehen hast Eisen gemischt mit Thonerde — sie werden sich vermischen durch Menschensamen, aber nicht an einander haften, siehe sowie Eisen sich nicht mischt mit Thon.* V. 44. *Und in den Tagen selbiger Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das in Ewigkeit nicht wird zerstört und dessen Herschaft einem andern Volk nicht wird überlassen werden; es wird alle jene Königreiche zermalmen und vernichten, selbst aber bestehen in Ewigkeit;* V. 45 *alldieweil du gesehen hast, daß vom Berge ein Stein sich losriß ohne Hände und zermalmte Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold. — Der große Gott hat dem Könige kundgetan, was nach diesem sein wird; und sicher ist der Traum und zuverlässig seine Deutung.*

Nebucadnezar hat in seinem Traume ein Bild geschaut, groß, glänzend von Metall und schrecklich anzusehen. אֲלוּ bei Dan. mit אֲרוּ wechselnd entspricht dem hebr. רְאֵה, רְאוּ oder הִנֵּה. צְלֵם nicht Götzenbild (*Hitz.*) sondern Statue und zwar, wie aus der folgenden Beschreibung sich ergibt, in Menschengestalt. חַד nicht der unbestimte Artikel (*Ges. Win. Maur.*), sondern das Zahlwort. „Die Weltmacht ist in allen ihren Phasen Eine, darum werden alle diese Phasen im Gesicht in *ein* Bild vereinigt (*Klief.*). Die W. von צַלְמָא bis יַתִּיר enthalten zwei den Begriff des שַׂגִּיא erläuternde, parenthetisch eingeschaltete Sätze. קָאֵם ist mit וַאֲלוּ zu verbinden. דִּכֵּן hier u. 7,20f. dem Daniel eigentümliche Form des Demonstrativpronomens, wofür Esra דֵּךְ braucht. Das Ansehen des Bildes war fürchterlich, nicht blos wegen seiner Größe und des gewaltigen Metallglanzes, sondern weil der Koloss die dem Volke Gottes Grauen erregende Weltmacht darstelte (*Klief.*). — Die Beschreibung des Bildes nach seinen einzelnen Teilen wird v. 32 mit dem absolut voraufgestelten הוּא צַלְמָא eingeleitet: dieses Bild anlangend, nicht: dies war das Bild. Das Pronomen הוּא ist vorausgestelt, wie דְּנָה 4,15 u. das hebr. זֶה öfter, z. B. Jes. 23, 13. חֲדוֹהִי Plur. חֲדִין, dessen Singular nur in den Targums vorkomt, dem hebr. חָזֶה Brust entsprechend. מְעִין Eingeweide, hier der die Eingeweide umschließende Unterleib, Bauch. יַרְכָה die Hüfte mit dem obern Teil der Lenden. שָׁק Schenkel mit Einschluß des Oberschenkels. מִנְּהוֹן ist partitiv: von ihnen (ein Teil) von Eisen. Statt מִנְּהוֹן verlangt das *Keri* das Föm. מִנְּהֵן, hier u. v. 41 u. 42, mit Rücksicht darauf, daß רַגְלוֹהִי nach Weise der doppelt vorhandenen Glieder des Körpers *gen. foem.* zu sein pflegt. Das *Chet.* verdient unbedingt den Vorzug, schon als die scheinbar anomale Form, die bei diesem Suffix auch 7, 8. 20 nach Substantiven von augenfälliger Föminalbedeutung vorkomt, wo die Wahl der Masculinform aus unbestimterer, von dem Geschlechte abstrahirender Fassung des Subjectivbegriffes zu erklären ist, vgl. *Ew.* Lehrb. d. hebr. Spr. §. 319. — Auf den Stoff gesehen wird das Bild in vier bis fünf Teile zerlegt: das Haupt, die Brust mit den Armen, der Bauch mit den Hüften und Oberschenkeln und die Schenkel und Füße. „Nur der erste Teil, das Haupt, bildet eine

geschlossene Einheit in sich; der zweite trägt, in den Armen, von vorn herein die Teilung in sich; der dritte läuft in den Lenden in Teilung aus; der vierte, zu oberst in Eins verbunden, teilt sich gleich in die zwei Schenkel, hat aber auch das Vermögen der Beweglichkeit in sich; der fünfte ist von vorn herein, in den Beinen, zweigeteilt und läuft schließlich mit den 10 Zehen in noch weitere Teilung aus. Der Stoff wird nach abwärts immer schlechter, Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Thon, so daß er zwar im Ganzen metallen, ehern ist, aber abwärts von immer schlechterem Metall, und sich endlich sogar in den Thon, in das gemeine Irdene verliert. Trozdem aber werden die Stoffe abwärts immer härter bis zum Eisen hin, das dann schließlich und plözlich dem weichen, zerbrechlichen Thon weicht" (*Klief.*). Der vierte und fünfte Teil, die Schenkel und die Füße, werden zwar äußerlich auseinander gehalten aber innerlich durch die Einheit des Stoffes — Eisen — mit einander verbunden, so daß wir doch nur vier Teile zu zählen haben, wie nachher in der Deutung klar heraustritt. — Dieses Bild war Nebucadnezar schauend (v. 34) d. h. mit seinem Blicke nachdenkend auf dasselbe gerichtet, bis ein Stein, der ohne von Menschenhand bewegt zu werden sich von einem Berge losriß, an die untersten Teile des Bildes anschlug, das ganze Bild zertrümmerte und alle seine Stoffe von unten an bis oben hinauf so zermalmte, daß sie wie Spreu von einer Sommertenne aus einander stoben. דִּי לָא בִידַיִן heißt nicht: der nicht in jemandes Händen war (*Klief.*) sondern דִּי־לָא בְּ ist präpositionaler Ausdruck für *ohne;* לָא בְ nicht mit = ohne und דִּי die Abhängigkeit des Wortes vom vorhergehenden Nomen ausdrückend. Ohne Hände ist s. v. a. ohne menschliches Zutun, eine Litotes für: durch höhere, göttliche Fügung, vgl. 8, 25. Hi. 34, 20. Klgl. 4, 6. כַּחֲדָה wie eins = auf einmal, mit einem Schlage. דָּקוּ für דַּקּוּ nicht intransitiv oder passiv, sondern mit unbestimten Pluralsubjecte: man zermalmte, hindeutend auf die übernatürliche Macht, von der die Zermalmung ausging. Die Zertrümmerung der Statue wird so geschildert, daß das Bild in die Sache hinüberspielt. Nicht von den Teilen des Bildes, dem Haupte, der Brust, dem Bauche und Hüften wird gesagt, daß sie von dem Steine zertrümmert wurden; „denn die durch diese Teile bedeuteten Gestalten der Weltmacht sind längst vorüber, wenn der Stein gegen die lezte, durch die Füße bedeutete Gestalt der Weltmacht schlägt", sondern nur von den Stoffen, aus denen diese Teile bestehen, auch von dem Silber und Golde, wird die Zermalmung ausgesagt; „denn die Stoffe, die Völkerstoffe, aus denen die frühern Gestaltungen der Weltmacht bestehen, gehen immer in die späteren Gestaltungen derselben über, und so wird, indem der Stein die lezte Gestalt der Weltmacht zertrümmert, in dieser Alles zertrümmert" (*Klief.*). Der zertrümmernde Stein aber wurde zu einem großen Berge, der die ganze Erde füllete. — Daran knüpft Daniel die Deutung, die er v. 36 ankündigt. נֵאמַר wir werden sagen, ist „von sich ablenkende verallgemeinernde Ausdrucksweise des Verf." (*Kran.*), im Einklange mit v. 30. Daniel faßt sich mit seinen Glaubensgenossen zusammen, welche denselben Offenbarungsgott verehren, vgl. v. 23ᵇ.

Die Deutung beginnt mit dem goldenen Haupte v. 37 u. 38. מֶלֶךְ מַלְכַיָּא

der gewöhnliche Titel der Monarchen der orientalischen Weltreiche (s. zu Ez. 26, 7), ist nicht Prädicat zu אַנְתָּה, sondern Apposition zu מַלְכָּא. Die folgenden Relativsätze v. 37^{b} u. 38 sind nur weitere Explicationen der Anrede: König der Könige, worauf אַנְתָּה wieder aufgenommen ist, um das Prädicat nachzubringen. בְּכָל־דִּי wo immer, überall wo. Wegen der Form דָּאְרִין s. die Bem. zu קָאְמִין 3, 3. Die Beschreibung der Herschaft Nebuc.'s über Menschen, Thiere und Vögel ist nach Jer. 27, 6 u. 28, 14 gebildet; die Erwähnung der Thiere dient nur zur Bekräftigung des Gedankens, daß seine Herschaft ein Weltreich sei und Gott ihm alles unterworfen habe. Zwar erstrekte sich die Monarchie Nebuc.'s nicht über die ganze Erde, wol aber über die ganze Culturwelt Asiens, über alle geschichtlichen Völker seiner Zeit, und war in diesem Sinne ein Weltreich und als solches „das Urbild und Vorbild, der Anfang und Grundtypus aller Weltmacht" (*Klief.*). רֵאשָׁה *stat. emphat.* für רֵאשָׁא; die von *Hitz.* verteidigte Lesart רֵאשֵׁהּ ist sinnlos. Wenn Daniel ihn (Nebuc.) das goldene Haupt nent, so gilt dies nicht von seiner Person, sondern von dem durch ihn begründeten und in seiner Person zur Erscheinung kommenden Weltreiche, in welchem ihm Gott alles untergeben hat. Der Meinung *Hitz.*'s, daß Nebuc. im Unterschiede von seinen Nachfolgern im babylonischen Königtume das goldene Haupt sei, steht v. 39 entgegen, daß nach ihm (nicht ein anderer König, sondern) ein anderes Königreich aufkommen wird. Daß „Daniel in den Worten: du bist das goldene Haupt von dem babylonischen Reiche als wie von Nebucadnezar persönlich, dagegen von den weiteren Weltreichen unpersönlich nur als von den Reichen spricht, das hat den natürlichen Grund, daß das babylonische Reich personificirt in Nebucadnezar vor ihm stand und so mit *du* angeredet werden konte, die andern Reiche aber nicht" (*Klief.*).

In v. 39 wird der zweite und dritte Teil des Bildes von dem zweiten und dritten Weltreiche gedeutet. Von diesen Reichen wird hier nur kurz gehandelt, weil von denselben in c. 7. 8 u. 10f. noch ausführlich die Rede ist. Daß v. 39^{a} von dem zweiten, silbernen Teile des Bildes gilt, ergibt sich daraus, daß in v. 38 von dem goldenen Haupte und v. 39^{b} von dem ehernen Bauche handeln. Hienach bedeutet die silberne Brust mit den Armen ein anderes Königreich, welches nach Nebuc. d. h. nach dem babylonischen Königreiche aufkommen wird. Dieses werde sein אַרְעָא מִנָּךְ niedriger als du d. h. als das Reich dessen Träger du bist. Statt des adverbial gebrauchten Adjectivs אַרְעָא haben die Masoreten die in späterer Zeit geläufige Form des Adverbiums אֲרַע substituirt, die *Hitz.* unrichtig durch „unterwärts von dir" deutet. Da das andere (zweite) Königreich, wie wir später zu erweisen gedenken, das medopersische Weltreich ist, so drängt sich die Frage auf, inwiefern dasselbe als niedriger denn das babylonische bezeichnet werde. Dem äußern Umfange nach war es nicht geringer als jenes, sondern eher noch größer. Im Hinblicke darauf, daß die es darstellenden Teile des Bildes silbern waren, nicht Gold wie das Haupt, haben *Calv. Auberl. Kran.* u. A. das „niedriger" von dem innern sittlichen Werte dieses Reiches verstehen wollen. Aber falls auch durch die Aufeinanderfolge der Metalle die successive Verminderung des innern sitt-

lichen Gehaltes der vier Weltreiche angedeutet ist, so kann dies doch in אַרְעָא מִנָּךְ nicht enthalten sein, weil bei den folgenden durch Kupfer und Eisen gekennzeichneten Weltreichen sich eine solche Angabe oder Andeutung über ihren sittlichen Wert nicht findet, trozdem daß Kupfer und Eisen hinter dem Silber und Golde weit zurückstehen. *Klief.* meint dagegen, das medopersische Reich stehe niedriger oder sei geringer als das babylonische hinsichtlich der Oekumenicität; denn auf dieses Moment werde im Texte ausschließlich reflectirt, indem dieselbe nicht nur dem babylonischen Reiche v. 37 f. im weitesten Maße beigelegt, sondern auch von dem dritten v. 39 und nicht minder v. 40 von dem vierten ausgesagt sei. Die einem Weltreiche zukommende Oekumenicität erfordere jedoch nicht, daß dasselbe über alle Völker der Erde bis an deren Enden hersche, auch nicht, daß seine Ländermasse eine bestimte Ausdehnung habe; aber sie erfordere, daß ein solches Reich die *οἰκουμένη* d. h. die Culturwelt, die Gesamtheit der geschichtlichen Völker seiner Zeit in sich vereinige. Und dies sei bei der babylonischen, macedonischen, römischen Weltmonarchie wirklich der Fall gewesen, nicht aber bei der medopersischen, ob sie gleich vielleicht mächtiger war und über größere Landstrecken herschte, als die babylonische, da Griechenland, das zur Zeit der Medopersischen Monarchie bereits entschiedenst in die Reihe der geschichtlichen Völker eingetreten war, doch außerhalb der medopersischen Herschaft stehe. Allein wäre diese Ansicht richtig, so würde auch der dritten d. h. der griechisch-macedonischen Weltmonarchie die Oekumenicität fehlen, die ihr doch in den Worten, daß sie über die ganze Erde herschen werde, zugesprochen ist, da zur Zeit dieser Monarchie Rom entschieden schon in die Reihe der geschichtlichen Völker eingetreten, und doch der macedonischen Herschaft nicht einverleibt war. — Niedriger als das babylonische wird das medopersische Weltreich wol nur in der Beziehung genant, daß ihm von Anfang an die innere Einheit mangelte, indem Meder und Perser kein einheitliches Volk bildeten, sondern mit einander um die Oberherschaft rangen, worauf auch die Aussage 7, 5, daß der Bär sich nach einer Seite hob, hindeutet, s. z. d. St. In dem Mangel an innerer Einheit lag die Schwäche oder die geringere Macht dieses Reiches, seine Inferiorität im Vergleich mit dem babylonischen. Dieser von vornherein geteilte oder zweigeteilte Charakter dieses Reiches tritt im Bilde darin hervor, daß es durch die Brust mit den Armen dargestelt ist. „Meder und Perser — bemerkt treffend *Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 279 — sind die beiden Seiten der Brust. Nicht einig und in sich abgeschlossen, gleich der Herschaft des chaldäischen Volks und Königs, sondern zweiseitig war das Regiment des persischen Reichs; die Magier gehörten einem andern Volke an als Cyrus, und die Meder galten auch im Auslande als das mit und neben den Persern herschende Volk“. Diese Zweiseitigkeit ist in den zwei Hörnern des Widders c. 8 deutlicher markirt. — V. 39b handelt vom dritten Weltreiche, welches durch אָחֳרִי „ein anderes“ deutlich von dem vorhergehenden unterschieden und durch das Prädicat „von Kupfer, ehern“ nach seiner Qualität charakterisirt wird. Von diesem Reiche wird in unserm Cap. nur bemerkt, daß es über die ganze Erde herschen, also

die vorhergehenden Reiche an Ausdehnung und Machtentfaltung übertreffen werde. Vgl. damit 7,6 wo auch hervorgehoben wird, daß ihm Macht verliehen sei. Ausführlicheres über das zweite und dritte Weltreich folgt in c. 8 u. 10 f.

Länger verweilt die Deutung bei dem vierten Bestandteile des Bildes, den Schenkeln und Füßen v. 40—43, die ein viertes Weltreich darstellen. Den Schenkeln von Eisen entsprechend wird dasselbe hart, fest sein wie Eisen. Weil nämlich Eisen alles zermalmt, so wird dieses Reich dem Eisen gleich alle jene Reiche zertrümmern und zermalmen. Statt der dem syrischen Sprachgebrauche analog gebildeten Form רְבִיעָיָא bietet das *Keri* die gewöhnliche chaldäische Form רְבִיעָאָה, die dem vorhergehenden תְלִיתָאָה v. 39 entsprechen solte. Dasselbe *Keri* s. 3,25. 7,7.23. כָּל־קֳבֵל דִּי bed. nicht: gleichwie (*Ges. v. Leng. Maur. Hitz.*), sondern dieweil, und der mit dieser Partikel eingeführte Satz enthält den Grund, weshalb dieses Reich als hart wie Eisen bezeichnet wird. חָשֵׁל zerschlägt, in Syr. schmieden d. i. zerhämmern, vgl. חוּשְׁלָא zerstoßenes und so aus den Hülsen gelöstes Getraide. כָּל־אִלֵּין wird von *Kran.* in Uebereinstimmung mit den Accenten zu dem Relativsatze gezogen, „weil durch die Verbindung desselben mit dem folgenden Verbalbegriffe erst eine Vermischung des Bildes mit der Sache angenommen werden müßte, auch sonst nirgends, weder hier noch in c. 7 die an sich eben nicht natürliche Meinung hervortritt, daß durch das vierte Reich z. B. das erste und zweite Reich erst noch haben vernichtet werden müssen, und endlich bei der ähnlichen Aussage 7,7.19 das הַדִּק gleichfalls ohne Object steht". Aber alle drei Gründe beweisen nicht viel. Eine Vermischung von Bild und Sache liegt in dem Satze: das vierte (Reich) wird wie zermalmendes Eisen alle jene (Reiche) zermalmen, nicht vor. Die „nicht natürliche Meinung" aber, daß durch das vierte Reich nicht blos das dritte, sondern auch das zweite und erste zermalmt werden sollen, wird dadurch nicht beseitigt, daß man כָּל־אִלֵּין auf die vorhergenanten Metalle bezieht, weil ja die Metalle eben Reiche charakterisiren und abbilden. Endlich die Aussagen in 7, 7 u. 19 sind der unsrigen nicht analog. Die fraglichen Worte darf man freilich nicht so verstehen, als ob das vierte Reich die drei vorigen noch neben einander bestehend vorfinden und eins nach dem andern zermalmen werde; denn nach dem Texte ist das erste Reich schon durch das zweite und das zweite durch das dritte vernichtet; aber die Stoffe der beiden ersten Reiche waren in dem dritten erhalten. „Die Stoffe, aus denen das babylonische Weltreich bestand, die in ihm zusammengefaßten Länder, Völker und Culturen gingen, als seine Reichsform von dem medopersischen Reiche zerschlagen wurde, atomisirt in lezteres über, um in diesem zu neuer Reichsform zusammengefaßt zu werden. Ebenso war es zwischen dem medopersischen und dem macedonischen Weltreiche, so daß lezteres die Stoffe und Bestandteile nicht allein des medopersischen, sondern damit zugleich auch des babylonischen Reichs in sich zusammennahm" (*Klief.*). In solcher Weise wird das vierte Weltreich „alle diese" voraufgegangenen Reiche wie Eisen zermalmen, d. h. die in den frühern Weltreichen befaßten Völker und Culturen nicht als organische Bildungen in sich aufnehmen, sondern mit eiserner Kraft

lichen Gehaltes der vier Weltreiche angedeutet ist, so kann dies doch in אַרְעָא מִנָּךְ nicht enthalten sein, weil bei den folgenden durch Kupfer und Eisen gekennzeichneten Weltreichen sich eine solche Angabe oder Andeutung über ihren sittlichen Wert nicht findet, trozdem daß Kupfer und Eisen hinter dem Silber und Golde weit zurückstehen. *Klief.* meint dagegen, das medopersische Reich stehe niedriger oder sei geringer als das babylonische hinsichtlich der Oekumenicität; denn auf dieses Moment werde im Texte ausschließlich reflectirt, indem dieselbe nicht nur dem babylonischen Reiche v. 37 f. im weitesten Maße beigelegt, sondern auch von dem dritten v. 39 und nicht minder v. 40 von dem vierten ausgesagt sei. Die einem Weltreiche zukommende Oekumenicität erfordere jedoch nicht, daß dasselbe über alle Völker der Erde bis an deren Enden hersche, auch nicht, daß seine Ländermasse eine bestimte Ausdehnung habe; aber sie erfordere, daß ein solches Reich die *οἰκουμένη* d. h. die Culturwelt, die Gesamtheit der geschichtlichen Völker seiner Zeit in sich vereinige. Und dies sei bei der babylonischen, macedonischen, römischen Weltmonarchie wirklich der Fall gewesen, nicht aber bei der medopersischen, ob sie gleich vielleicht mächtiger war und über größere Landstrecken herschte, als die babylonische, da Griechenland, das zur Zeit der Medopersischen Monarchie bereits entschiedenst in die Reihe der geschichtlichen Völker eingetreten war, doch außerhalb der medopersischen Herschaft stehe. Allein wäre diese Ansicht richtig, so würde auch der dritten d. h. der griechisch-macedonischen Weltmonarchie die Oekumenicität fehlen, die ihr doch in den Worten, daß sie über die ganze Erde herschen werde, zugesprochen ist, da zur Zeit dieser Monarchie Rom entschieden schon in die Reihe der geschichtlichen Völker eingetreten, und doch der macedonischen Herschaft nicht einverleibt war. — Niedriger als das babylonische wird das medopersische Weltreich wol nur in der Beziehung genant, daß ihm von Anfang an die innere Einheit mangelte, indem Meder und Perser kein einheitliches Volk bildeten, sondern mit einander um die Oberherschaft rangen, worauf auch die Aussage 7, 5, daß der Bär sich nach einer Seite hob, hindeutet, s. z. d. St. In dem Mangel an innerer Einheit lag die Schwäche oder die geringere Macht dieses Reiches, seine Inferiorität im Vergleich mit dem babylonischen. Dieser von vornherein geteilte oder zweigeteilte Charakter dieses Reiches tritt im Bilde darin hervor, daß es durch die Brust mit den Armen dargestelt ist. „Meder und Perser — bemerkt treffend *Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 279 — sind die beiden Seiten der Brust. Nicht einig und in sich abgeschlossen, gleich der Herschaft des chaldäischen Volks und Königs, sondern zweiseitig war das Regiment des persischen Reichs; die Magier gehörten einem andern Volke an als Cyrus, und die Meder galten auch im Auslande als das mit und neben den Persern herschende Volk“. Diese Zweiseitigkeit ist in den zwei Hörnern des Widders c. 8 deutlicher markirt. — V. 39[b] handelt vom dritten Weltreiche, welches durch אָחֳרִי „ein anderes“ deutlich von dem vorhergehenden unterschieden und durch das Prädicat „von Kupfer, ehern“ nach seiner Qualität charakterisirt wird. Von diesem Reiche wird in unserm Cap. nur bemerkt, daß es über die ganze Erde herschen, also

durch äußere Macht zusammengefügten Völkerschaften durch gegenseitige Heiraten die Rede als einem Mittel, die verschiedenen Nationalitäten zu verschmelzen. Allein der Ausdruck ist darauf nicht zu beschränken, obschon הִתְעָרַב Esr. 9, 2 von Vermischung des heiligen Volks mit den Heiden durch Heiraten vorkomt. Der eigentümliche Ausdruck זְרַע אֲנָשָׁא Menschensame dekt sich nicht mit שִׁכְבַת זֶרַע, sondern ist offenbar schon mit Bezug auf den folgenden Gegensatz zu dem göttlichen Herscher v. 44 f. gewählt, um das nichtige menschliche Treiben der heidnischen Herscher mit dem Tun des Gottes des Himmels in Contrast zu setzen (*Kran.*); ähnlich wie Jer. 31, 27 זֶרַע אָדָם durch den Gegensatz von זֶרַע בְּהֵמָה veranlaßt ist. Das Bild des Mischens durch Samen ist vom Besäen des Ackers mit vermengtem Samen hergenommen und bezeichnet alle von den Herschern zur Verschmelzung der verschiedenartigen Nationalitäten angewandten Mittel, unter welchen das Connubium nur als das vorzüglichste und wirksamste Mittel mitbegriffen ist. — Gelingen aber wird diese Verschmelzung eben so wenig, als Eisen und Thon sich zu einer festen einheitlichen Masse verbinden lassen. Die in einander gemengten Teile werden nicht an einander haften. Wegen לֶהֱוֺן s. zu v. 20.

V. 44 f. Das Weltreich wird zertrümmert werden von dem Königreiche, welches der Gott des Himmels aufrichten wird. „In den Tagen dieser Könige" d. h. der Könige, welche dem zulezt beschriebenen Weltreiche angehören, der Sache nach: zur Zeit der durch die zehn Zehen der Füße des Bildes vorgestelten Reiche, in welche die vierte Weltmonarchie ausläuft. Dies liegt darin, daß der rollende Stein laut v. 34 das Bild an seinen Füßen oder vielmehr an seinen Fußzehen trift und zertrümmert. Dieses Reich wird nicht durch Menschenhände gegründet, sondern durch den Gott des Himmels aufgerichtet, und wird ewig unzerstörbar sein, im Gegensatze zu den Weltreichen, von welchen eins durch das andere vernichtet wird. Seine Herschaft wird nicht einem anderen Volke überlassen werden. מַלְכוּתָהּ seine d. i. des Reiches Herschaft bedarf nicht der Aenderung in das minder passende מַלְכוּתָה, da der bloße *status absol.* hier nicht am Orte wäre. Bei den Weltreichen geht die Herschaft von einem Volke auf das andere über, von den Babyloniern auf die Perser u. s. f. Dagegen das Gottesreich verbleibt ewig demselben Volke d. h. dem von Gott zu seinem Eigentum erwählten Volke Israels, nur nicht dem Israel *κατὰ σάρκα*, sondern dem Israel Gottes (Gal. 6, 16). Aber nicht blos ewig, ohne Wechsel und Wandelung seiner Herschaft wird das Gottesreich bestehen, neben den wandelbaren, einander auf- und ablösenden Weltreichen, sondern es wird auch alle diese Reiche zermalmen und vernichten (תָסֵף von סוּף zu Ende bringen, ihnen ein Ende machen), selbst aber in die Ewigkeiten bestehen. Dies ist die Bedeutung des ohne Menschenhand sich losreißenden und das Bild zertrümmernden Steines. Zu beachten ist dabei noch das מִטּוּרָא vor אִתְגְּזֶרֶת, welches in v. 34 fehlte und hier ohne Zweifel als bedeutsam zugesezt oder nachgebracht ist, sowie in v. 42 die Zehen der Füße, die in v. 33 auch nicht erwähnt waren. Da es sich von selbst versteht, daß ein Stein, um ohne Bewegung von Menschenhand zu rollen, sich von einem Berge losreißen muß, so kann in der ausdrück

lichen Erwähnung des Bergs nur eine Hindeutung liegen auf den Berg Zion, wo der Gott des Himmels sein Reich gegründet hat, welches von dort aus über die Erde sich ausbreiten und alle Weltreiche vernichten wird, vgl. Ps. 50, 2. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2. — Die erste Hälfte von v. 45 (bis וְדַהֲבָא) gibt die Begründung dessen, was Daniel v. 44 dem Könige über die Aufrichtung und den Bestand des Gottesreiches gesagt hat, und gehört sachlich zu diesem Verse. Dagegen will *Hitz.* (und ihm folgend *Kran.*) diesen begründenden Satz mit dem folgenden verbinden: „weil du gesehen, daß der vom Berge sich losreißende Stein Eisen u. s. w. zermalmt, so hat dich Gott hinter den Schleier der Zukunft blicken lassen", um daraus zu folgern, daß der Verf., indem er nur die Schau des sich losreißenden Steines als Verkündigung der Zukunft bezeichne, seinen wirklichen Standpunkt verrathe d. h. den Standpunkt des makkabäischen Juden, für den nur diese lezte Katastrophe noch ein Zukünftiges, alles andere aber vergangen war. Diese Folgerung hat zwar *Kran.* abgelehnt, aber mit dem nicht stichhaltigen Grunde, daß מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה in Uebereinstimmung mit dem zu Anfang der Rede stehenden מָה דִּי לֶהֱוֵא v. 29 zu fassen sei. So richtig dies Leztere an sich ist, so läßt es sich doch nicht behaupten, wenn der Satz 45[a] den Vordersatz zu 45[b] bildet. In diesem Falle könte דְנָה in dem לחוא אחרי דנה nur auf das Losreißen des Steines bezogen werden. Aber die Gründe, die *Hitz.* für die von ihm angenommene Verbindung der Sätze vorbringt, sind ohne alle Bedeutung. Warum der große, zusammenhängende Satz nicht füglich mit וְדַהֲבָא schließen könne, davon ist ein Grund nicht abzusehen; und daß er sich nicht abrunden würde — auch kein Beweis, sondern ein Geschmacksurteil, dessen Nichtigkeit schon aus v. 10 erhellt, wo ein ganz ähnlicher, mit כָּל־קֳבֵל דִּי anhebender großer Satz mit einer ähnlichen Aufzählung schließt, ohne sich formell abzurunden. Auch die weitere Bemerkung, daß der folgende neue Satz nicht so unverbunden kahl mit אֱלָהּ רַב anheben könne, ist kein Beweis, sondern bloße Behauptung, die durch viele Stellen bei Daniel, wo die Verbindung fehlt, als unbegründet widerlegt wird, vgl. z. B. 4, 16[b]. 27. Das Fehlen der Cop. vor diesem Satze ist aus demselben Grunde zu erklären, aus welchem Daniel אֱלָהּ רַב (*stat. absol.* d. h. ohne Artikel) statt אֱלָהָא רַבָּא Esr. 5, 8 sagt. Denn daß אלה רב nicht „ein (unbestimter) großer Gott ist, sondern der große Gott im Himmel, welchen Daniel schon v. 28 dem Könige als Offenbarer der Geheimnisse verkündet hatte, liegt auf der Hand. Richtig bemerkt darüber *Kran.*: אלה רב stehe „in gehobener Rede ohne Artikel statt des prosaischen אלהא רבא Esr. 5, 8". Die gehobene Rede hat auch das Fehlen der Copula veranlaßt, die man nicht einmal vermissen wird, falls man nur nach dem Ende der Deutung eine Pausa annimt, nach welcher Daniel dann dem Könige schließlich noch sagt, der große Gott habe dem Könige angezeigt, was in der Zukunft geschehen werde. אַחֲרֵי דְנָה nach diesem, was jezt ist, heißt nicht s. v. a. „künftig einmal" (*Hitz.*), sondern nach dem was in der Gegenwart ist, und umfaßt die in dem Traume angedeutete Zukunft von der Zeit Nebucadnezars an bis auf die Errichtung des Gottesreichs in der messianischen Zeit — V. 45[b]. Das Wort, mit welchem Daniel seine Rede schließt: יַצִּיב fest, sicher

ist der Traum und zuverlässig seine Deutung, hat nicht den Zweck, dem Könige die Warheit des Traumes zu versichern, weil ihm die Einzelheiten des Traums entfallen waren, und die Richtigkeit der Deutung zu verbürgen (*Kran.*), sondern soll ihm die Wichtigkeit des Traumes zu Gemüte führen, daß er die Sache beherzige und dem Gotte, der ihm diese Offenbarung erteilt, die Ehre gebe, zugleich aber auch den Lesern des Buches die Gewißheit der Erfüllung verbürgen, da diese weit hinaus lag und der sichtbare Verlauf der Dinge in der Gegenwart und näheren Zukunft keine oder doch nur sehr geringe Aussicht auf Erfüllung zeigte; wie die ähnlichen Versicherungen 8,26. 10,21. Apok. 19,9. 21,5. 22,6.

Die Erfüllung dieses Traumes oder die geschichtliche Beziehung der vier Weltreiche anlangend, so wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, erst nach Erklärung der Vision, welche Daniel in c. 7 darüber empfing, auf diese Frage näher eingehen.

V. 46—49. Der Eindruck dieser Traumdeutung auf Nebucadnezar und die Folgen davon für Daniel. V. 46. *Da fiel der König Nebucadnezar auf sein Angesicht und betete Daniel an, und befahl Speisopfer und Rauchopfer ihm zu spenden.* V. 47. *Es antwortete der König dem Daniel und sprach: warlich euer Gott der ist ein Gott der Götter und ein Herr der Könige und Offenbarer der Geheimnisse, da du vermocht hast dieses Geheimnis zu offenbaren.* V. 48. *Darauf machte der König Daniel groß und gab ihm viele große Geschenke und sezte ihn zum Herrn über die ganze Landschaft Babel und zum Obervorsteher über alle Weisen Babels.* V. 49. *Daniel aber bat den König, und er verordnete über die Verwaltung der Landschaft Babel den Sadrach, Mesach und Abednego, und Daniel war bei der Pforte des Königs.*

Die Angabe und Deutung des wunderbaren Traumes machte auf Nebucadnezar einen so gewaltigen Eindruck, daß er anbetend vor Daniel niederfiel und ihm Opfer zu bringen gebot. Das Niederfallen zur Erde auf das Angesicht komt zwar auch als Ehrenbezeugung gegen Menschen vor (1 Sam. 20,41. 25,28. 2 Sam. 14,4), aber סְגִד nur von göttlicher Anbetung (Jes. 44,15. 17. 19. 46,6 u. chald. Dan. 3,5 ff.). Dem chaldäischen Könige erschien Daniel als ein Mensch, in welchem die Götter sich manifestirten, darum erweist er ihm göttliche Ehre, wie solche auch von Cornelius dem Apostel Petrus und zu Lystra dem Paulus und Barnabas erwiesen wurde Act. 10,25. 14,13. מִנְחָה ist unblutiges Opfer, und נִיחֹחִין sind nicht verbrante Schlachtopfer oder Opferfettstücke (*Hitz.*), sondern Räucherungen, Weihrauchopfer, vgl. Ex. 30,9 wo die קְטֹרֶת neben dem עֹלָה und מִנְחָה besonders hervorgehoben ist. נְסַךְ ist nicht mit *Hitz.* nach dem Arabischen in der allgemeinen Bedeutung *sacrificare* zu fassen, sondern von der Trankopferspende zeugmatisch auf die Darbringung der Opfer überhaupt übertragen. Mit der göttlichen Verehrung Daniels steht auch v. 47, wo Nebucadnezar den Gott der Juden als Gott der Götter preist, nicht in Widerspruch, so daß man mit *Hitz.* in dem Benehmen des Königs Consequenz und Haltung vermissen und es unwarscheinlich finden dürfte. Denn Nebuc. betet ja nicht den Menschen Daniel an, sondern in der Person Daniels seinen d. h. der Juden Gott, und dies tut er, weil die-

ser Gott durch Daniel sich ihm als höchster Gott manifestirt hat, der über die Könige herscht und verborgene Dinge offenbart, welche die Götter der chaldäischen Weisen nicht zu offenbaren vermochten. Damit gibt übrigens Nebuc. seinen heidnischen Standpunkt nicht auf; er bekent den Gott der Juden nicht als den einzigen oder allein wahren Gott, sondern nur als Gott der Götter, als höchsten oder erhabensten der Götter, welcher an Macht und Weisheit die andern Götter übertreffe und ein Herr der Könige sei, und als solcher neben den einheimischen Göttern verehrt werden müsse. מִן־קְשֹׁט דִּי aus Warheit (ist es) daß — steht adverbial für warlich — V. 48. Nachdem Nebuc. dem Gotte der Juden die Ehre gegeben, belohnt er den Diener dieses Gottes, Daniel, mit Geschenken und durch Erhebung zu hohen Staatsämtern. רַבִּי groß machen wird durch die folgenden Sätze näher bestimt. הַשְׁלְטֵהּ er machte ihn zum Gewalthaber, Herscher über die Landschaft Babel, d. h. zum Statthalter, Oberverwalter dieser Provinz. Nach 3, 2 bestand das chaldäische Reich aus mehrern מְדִינָתָא, deren jede ihren שִׁלְטוֹן hatte. Das folgende וְרַב סִגְנִין hängt zeugmatisch noch von הַשְׁלְטֵהּ ab: und (machte ihn) zum Obervorsteher aller Weisen. סִגְנִין hebr. סְגָנִים Statthalter, Vorsteher ist ein ins Hebräische eingebürgertes arisches Wort, ζωγάνης bei *Athen.*, aber im Altpersischen noch nicht sicher nachgewiesen, s. *Spiegel* bei *Del.* zu Jes. 41, 25. Die Weisen Babylons standen nach ihren Hauptbeschäftigungen in Klassen gesondert unter סִגְנִין Vorstehern, deren Oberhaupt Daniel wurde und in Jer. 39, 3 רַב־מָג heißt. V. 49. Daniel aber bat den König, seine drei Freunde zu Verwaltern der Landschaft zu machen. וּמַנִּי ist nicht mit *Häv.* u. a. Aelteren zu übersetzen: daß er verordne; dieser Sinn müßte durch das Imperfect ausgedrükt werden. Vielmehr ist der Inhalt der Bitte nicht besonders angegeben, sondern aus der Gewährung zu entnehmen. Diese Bitte ist aber nicht mit *Hitz.* u. ältern Ausll. dahin zu verstehen, daß Daniel den König um Enthebung von dem Statthalterposten gebeten und der König an seiner Stelle seine drei Freunde mit diesem Amte betraut habe, weil es, wie *Hitz.* meint, wenn Daniel diese Würde behalten, die Geschäfte aber seinen Freunden übergeben wolte, dazu einer ausdrücklichen Anstellung derselben vonseiten des Königs nicht bedurft, sondern auch eine bloße Genehmigung des Königs ausgereicht hätte. Allein woher hat *Hitz.* diese so genaue Kentnis der babylonischen Staatsverwaltung? und woher weiß er denn, daß מַנִּי verordnen, eine ausdrückliche Anstellung im Unterschiede von königlicher Genehmigung bedeute? Den richtigen Sachverhalt hat schon *Häv.* klar dargelegt: die Oberverwalter der Provinz hatten eine Anzahl von ὕπαρχοι Unterbeamten in der Landschaft für die verschiedenen Zweige der Verwaltung. Zu solchen verordnete der König auf Daniels Bitte seine drei Freunde, so daß er als Oberstatthalter seinen ständigen Aufenthalt am Hofe des Königs nehmen konte. עֲבִידְתָּא Dienstleistung = עֲבֹדַת הַמֶּלֶךְ Dienst des Königs 1 Chr. 26, 30, der Sache nach: Geschäftsverwaltung. בִּתְרַע מַלְכָּא bei der Pforte d. h. am Hofe des Königs, indem die Pforte, das Thor für das Gebäude, zu dem es den Eingang bildet, genant ist; vgl. שַׁעַר הַמֶּלֶךְ Esth. 2, 19. 21. 3, 2 ff. Irrig deutet *Ges.* die Worte dahin, daß Daniel Palastpräfect geworden wäre.

Cap. III, 1—30. Die drei Freunde Daniels im Feuerofen.

Nebucadnezar ließ in der babylonischen Ebene Dura ein kolossales goldenes Bild aufrichten, zur feierlichen Einweihung desselben alle höhern Beamten seines Reiches berufen und durch einen Herold den Befehl ergehen, daß dabei die ganze Versammlung auf ein gegebenes Signal vor dem Bilde niederfallen und es anbeten solle, unter Androhung der Strafe der Verbrennung im Glutofen (v. 1—7). Nach Beendigung der Ceremonie hinterbrachten chaldäische Männer dem Könige, daß die über die Landschaft Babel gesezten Freunde Daniels das Bild nicht angebetet hätten, worauf sie, vom Könige deshalb zur Rechenschaft gezogen, die Anbetung des Bildes verweigern, weil sie seinen Göttern nicht dienen könten (v. 8—18). Wegen dieser Widersezlichkeit in ihren Kleidern gebunden in den brennenden Feuerofen geworfen, blieben sie unversehrt, und der König gewahrte mit Schrecken, daß nicht drei, sondern vier Männer ungebunden und unbeschädigt im Glutofen herumgingen (v. 19—27). Da befahl er ihnen herauszukommen, und als man sie völlig unversehrt fand, pries der König nicht nur ihren Gott, der sie so wunderbar beschüzt habe, sondern verbot auch bei Todesstrafe allen Völkern seines Reichs die Mißachtung dieses Gottes (v. 28—30).

Die LXX und *Theodotion* haben diese Begebenheit durch eine v. 1 hinzugefügte Zeitangabe in das 18. Jahr Nebucadnezars gesezt, warscheinlich nur, weil sie die Errichtung dieser Statue mit der Eroberung Jerusalems unter Zedekia combinirten, obwol Jerusalem erst im 19. Jahre Nebuc.'s eingenommen und eingeäschert ward (2 Kg. 25, 8 ff.). Allein so warscheinlich es auch ist, daß Nebuc. erst nach der festen Begründung seines Weltreichs durch Unterwerfung aller Feinde sich bewogen fand, in der Errichtung dieses Bildes ein Monument seiner Großtaten und seiner Weltmacht zu stiften, so scheint doch schwerlich die Zerstörung der früher schon zweimal eroberten Hauptstadt der Juden einen genügenden Anlaß hiezu geboten zu haben. — Gewiß ist nur so viel, daß die Begebenheit unsers Cap. einerseits später als das in c. 2 Erzählte fält, da 3, 12 u. 30 sich auf c. 2, 49 zurükbeziehen, andrerseits früher als das Ereignis des vierten Cap., in welchem manches auf die lezte Hälfte der Regierungszeit Nebuc.'s hinweist, wogegen die Geschichte unsers Cap. mehr in die mittlere Zeit seiner Regierung führt, als Nebuc. auf dem Gipfel seiner Herschaft stand. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen. Der Umstand, daß bei dem Könige keine Spur mehr warzunehmen von dem Eindrucke, welchen die in der Deutung seines Traums durch Daniel ihm zum Bewußtsein gebrachte Allmacht und Allwissenheit des Gottes der Juden auf sein Gemüt gemacht hatte (c. 2), liefert kein Moment für die nähere Bestimmung der Zeit des vorliegenden Ereignisses. Man braucht weder mit *Hieron.* eine *velox oblivio veritatis,* noch mit *Calv.* einen langen Zwischenraum zwischen beiden Ereignissen anzunehmen. Das Verhalten Nebucadnezars bei unserer Begebenheit steht nicht in Widerspruch mit dem Ausgange des 2. Cap. Der Befehl, daß alle zur Einweihung des Bildes Ver-

sammelten vor demselben niederfallen und es anbeten solten, hatte vom religiösen Standpunkte des heidnischen Königs angesehen, durchaus nicht zur Absicht eine Unterdrückung der jüdischen Gottesverehrung, noch eine Verfolgung der Juden um ihres Glaubens willen, sondern forderte nur die Anerkennung des Nationalgottes, welchem der König die Größe seines Reiches zu verdanken meinte, als Reichsgottheit, welche die heidnischen Untertanen Nebucadnezars ohne Gewissensdruck leisten konten. Nur die Juden konten ohne Uebertretung des ersten Gebotes ihres Gesetzes diesem Befehle nicht nachkommen. Aber daran dachte Nebucadnezar nicht; ihm mußte der Ungehorsam gegen sein Gebot als strafbare Auflehnung gegen seine Majestät erscheinen. Als solche wird ihm auch das Benehmen der Freunde Daniels von den chaldäischen Angebern in v. 12 dargestelt. Die Rede dieser Angeber: die jüdischen Männer, welche du über die Verwaltung der Provinz Babel verordnet hast, haben auf dich, o König, nicht Rücksicht genommen, sie dienen deinen Göttern nicht u. s. w., zeigt klar, daß sie v. 8 mit Recht Verleumder der Juden genant werden, daß sie also mit ihrer Denunciation nur die Ausländer aus ihrer einflußreichen Stellung verdrängen wolten und zu diesem Zwecke die von Nebucadnezar veranstaltete politisch-nationale Feier als passende Gelegenheit benuzten. Hieraus wird auch Nebucadnezars Zorn über diese Auflehnung gegen sein Gebot begreiflich; und seine Worte, mit welchen er den Angeklagten die Strafdrohung einschärft: wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand erretten wird, sind zwar vom religiösen Gesichtspunkte der Israeliten aus beurteilt, eine Gotteslästerung, aber vom heidnischen Standpunkte Nebucadnezars aus betrachtet, nur Ausdruck stolzen Vertrauens auf seine und seiner Götter Macht, und zeigen nichts weiter, als daß die Offenbarung des lebendigen Gottes in c. 2 sich seinem Herzen nicht unauslöschlich eingeprägt, sondern mit der Zeit ihren Einfluß auf sein Gemüt verloren hatte.

Das Verhalten Nebucadnezars gegen die Juden in unserm Cap. ist demnach grundverschieden von der Stellung des Antiochus Epiph., der die jüdische Religionsübung ausrotten wolte, zum Judentume. Aber auch in dem Benehmen der angeklagten Freunde Daniels tritt uns keine Spur von religiösem Fanatismus der um ihrer Gesetzestreue willen verfolgten Juden des makkabäischen Zeitalters entgegen. Weit entfernt auf die wunderbare Hilfe Gottes zu trotzen, setzen dieselben auch den Fall als möglich, daß der Gott dem sie dienen sie nicht retten werde, und erklären nur, daß sie in keinem Falle die heidnischen Götter des Königs verehren und das von ihm aufgerichtete Bild anbeten wollen (v. 16 ff.).

Mit der richtigen Auffassung der geschichtlichen Situation unserer Erzählung verliert aber die Annahme der neuern Kritiker, daß die Geschichte unhistorisch sei und zu dem Zwecke erdichtet, um ein Vorbild für die Stellung des Antiochus Ep. zum Judentume zu liefern, allen Boden. Der auffällige Umstand, daß bei dieser Feierlichkeit Daniel nicht erwähnt wird, der doch gewiß auch das Bild nicht angebetet haben wird, kann für sich allein keinen Grund gegen die Geschichtlichkeit der Sache abgeben, wenn derselbe sich auch weder durch die Bemerkung von

Hgstb., daß Daniel als Obervorsteher der Weisen nicht zu den Staatsbeamten gehört habe, erklären läßt, noch durch die Behauptung von *Hitz.,* daß Daniel nicht zu den Großbeamten gehört habe, da er 2, 49 sein Amt an seine Freunde abgetreten hatte. Denn beide Annahmen sind irrig, vgl. zu 2, 49. Aber es lassen sich verschiedene andere Möglichkeiten denken, weshalb von Daniel nicht die Rede ist. Entweder kann er aus irgend einem Grunde am Erscheinen verhindert gewesen sein, oder er kann auch zugegen gewesen und nicht vor dem Bilde niedergefallen, und nur nicht angeklagt worden sein. Nur würde im lezteren Fall die Bemerkung *Calvins: ut abstinuerint a Daniele ad tempus, quem sciebant magnifieri a Rege,* schwerlich ausreichen, sondern man würde annehmen müssen, daß die Ankläger es zunächst nur auf den Sturz der drei Verwalter der Landschaft Babylonien abgesehen hatten[1]. Daß aber Daniel, wenn er anwesend war, sich für seine Freunde nicht verwendet hat, läßt sich aus dem raschen Vorgehen der babylonischen Justiz erklären, falls nicht etwa höhere Gründe ihn bestimt haben solten, die Entscheidung der Sache dem Herrn, seinem Gotte, vertrauensvoll anheimzugeben.[2]

V. 1—18. Aufrichtung und Einweihung des goldenen Bildes und Anklage der Freunde Daniels wegen Auflehnung wider das königliche Gebot der Anbetung dieses Bildes. V. 1. *Der König Nebucadnezar machte ein Bild von Gold, seine Höhe sechszig Ellen, seine Breite sechs Ellen; er richtete es auf in der Ebene Dura in der Landschaft Babel.* V. 2. *Und der König Nebucadnezar sandte aus zu versammeln die Satrapen, die Befehlshaber und die Landpfleger, die Oberrichter, die Schatzmeister, die Gesetzkundigen, die Rechtsgelehrten und alle Amtleute der Landschaften, daß sie kämen zur Einweihung des Bildes, welches der König Nebucadnezar aufgerichtet hatte.* V. 3. *Da versammelten sich die Satrapen, die Befehlshaber und die Landpfleger, die Oberrichter, die Schatzmeister, die Gesetzkundigen, die Rechtsgelehr-*

1) Auch die Annahme *Kran.*'s S. 153, daß Daniel als Obervorsteher der Kaste der Weisen damit, daß er die durch diese Eigenschaft ihm zustehenden Befugnisse für sich in Anspruch genommen haben wird, während er in seinem weltlichen Amte sich durch seine jüdischen Genossen vertreten lassen konte, dem Kreise der Zuschauenden und der diesem auferlegten Verpflichtung des Niederfallens entzogen war, hat wenig Warscheinlichkeit. Denn wenn auch nicht gesagt ist, daß die Kaste der Weisen derselben Verpflichtung unterlag, und wenn auch anzunehmen sein solte, daß die Priester als die Leiter des religiösen Actes bei dieser Feierlichkeit die Verehrung im Namen der Gottheit entgegennahmen und dadurch der Verpflichtung des Niederfallens überhoben waren, so läßt sich dies doch schwerlich von der ganzen Kaste der Weisen annehmen. Priesterliche Functionen aber konte Daniel bei dieser Götzenfeier um des Gewissens willen nicht übernehmen, noch sich den Priestern gleichstellen, noch auch als Obervorsteher aller Magier in den Hintergrund sich zurükziehen, um der Anbetungsceremonie auszuweichen.

2) Was die Echtheitsbestreiter sonst noch gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung vorgebracht haben, ist zum Teil schon widerlegt, wie das Vorkommen der griechischen Instrumentennamen und die von Antiochus Epiph. behauptete Aufstellung einer Götzenstatue auf dem Brandopferaltare, s. S. 26 f. 40. Alles übrige wird bei der Erklärung seine Erledigung finden. Den Hauptanstoß bildet das Wunder, welches daher *Hitz.* für sich allein schon als entscheidend dafür erklärt, daß die Erzählung keine geschichtliche Gültigkeit beanspruchen könne.

ten und alle Amtleute der Landschaften zur Einweihung des Bildes, welches der König Nebucadnezar aufgerichtet hatte, und standen vor dem Bilde, welches Nebucadnezar aufgerichtet hatte. V. 4. *Und der Herold rief mit Macht: Euch wird angesagt, ihr Völker, Stämme und Zungen:* V. 5. *Sobald ihr höret den Klang des Hornes, der Rohrflöte, Cither, Harfe, Laute und Sackpfeife und allerlei Arten Spiels, solt ihr niederfallen vor dem goldenen Bilde, welches der König Nebucadnezar aufgerichtet hat.* V. 6. *Und wer nicht niederfält und anbetet, der soll in selbigem Augenblicke in den brennenden Feuerofen geworfen werden.* V. 7. *Derohalben zur Zeit, da alle Völker höreten den Klang des Hornes, der Rohrflöte, Cither, Harfe, Laute und Sackpfeife und allerlei Arten Spiels, fielen alle Völker, Stämme und Zungen nieder anbetend das Bild, welches der König Nebucadnezar aufgerichtet hatte.* V. 8. *Derohalben traten zu selbiger Zeit chaldäische Männer heran und gaben die Juden an.* V. 9. *Sie antworteten und sprachen zum Könige Nebucadnezar: O König, lebe ewiglich!* V. 10. *Du, o König, hast Befehl gegeben, daß jederman, der den Klang des Hornes, der Rohrflöte, Cither, Harfe, Laute und Sackpfeife und allerlei Arten Spiels hört, niederfallen und das Bild anbeten soll;* V. 11 *und wer nicht niederfält und anbetet, soll in den brennenden Feuerofen geworfen werden.* V. 12. *Es sind da jüdische Männer, welche du über die Landschaft Babel verordnet hast, Sadrach, Mesach und Abednego; diese Männer achten nicht auf dich, o König; deinen Göttern dienen sie nicht und das goldene Bild, welches du aufgerichtet hast, beten sie nicht an.* V. 13. *Da befahl Nebucadnezar im Zorne und Grimme, Sadrach, Mesach und Abednego herbeizubringen. Da wurden diese Männer vor den König gebracht.* V. 14. *Es antwortete Nebucadnezar und sprach zu ihnen: Ist es Vorsatz, Sadrach, Mesach und Abednego, daß ihr meinem Gotte nicht dienet und das goldene Bild, welches ich aufgerichtet, nicht anbetet?* V. 15. *Nun, wenn ihr bereit seid, daß ihr zur Zeit, da ihr höret den Klang des Hornes, der Rohrflöte, Cither, Harfe, Laute und Sackpfeife und allerlei Arten Spiels, niederfallen und anbeten werdet das Bild, welches ich gemacht habe — wenn ihr aber nicht anbetet, solt ihr in selbigem Augenblicke in den brennenden Feuerofen geworfen werden; und wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand erretten wird?* V. 16. *Es antworteten Sadrach, Mesach und Abednego und sprachen zum Könige: Nebucadnezar, wir finden nicht nötig, dir hierauf ein Wort zu erwidern.* V. 17. *Wenn unser Gott, dem wir dienen, uns zu erretten vermag, so wird er uns aus dem brennenden Feuerofen und aus deiner Hand, o König, erretten.* V. 18. *Und wenn nicht, so sei dir kund, o König, daß wir deinen Göttern nicht dienen, und das goldene Bild, welches du aufgerichtet hast, nicht anbeten.*

V. 1. Nebucadnezar ließ ein goldenes Bild von 60 Ellen Höhe und 6 Ellen Breite anfertigen. צְלֵם führt zunächst auf ein menschenähnliches Bild (vgl. 2, 31) und schließt die Vorstellung einer bloßen Säule oder eines Obelisken aus, wofür מַצֵּבָה das entsprechende Wort wäre. Doch folgt

aus der Benennung צלם noch durchaus nicht, daß das Bild vollkommen menschenähnlich gestaltet war. Es konte auch nur oben menschliche Gestalt — Kopf, Gesicht, Arme und Brust — haben und nach unten säulenartig geformt sein. Dies würde dem babylonischen Kunstgeschmacke, der sich in grotesken Riesenformen gefiel, ganz entsprechen, vgl. *Hgstb.* Beitrr. I S. 96f. Die Maße: 60 Ellen Höhe und 6 E. Breite ließen sich so am einfachsten erklären, da bei der menschlichen Figur die Länge zur Breite sich etwa wie 6 zu 1 verhält. Man kann aber in die angegebene Höhe von 60 E. auch das Piedestal der Bildsäule mit einrechnen, so daß das Ganze nach seinem Hauptbestandteil (*a potiori*) als צלם bezeichnet wäre; wenngleich die von *Kran.* hiefür angezogene Stelle Jud. 18, 30. 31, wo das von Micha angefertigte Götzenbild allein, ohne das dazu gehörige Piedestal (vgl. v. 17 u. 18), erwähnt ist, keinen ganz zutreffenden Beleg dafür liefert, daß פֶּסֶל in v. 30 u. 31 das Bild mit dem Piedestal bezeichne. Das Mißverhältnis der Höhe zur Breite berechtigt also keinenfalls zur Verdächtigung des geschichtlichen Charakters der Erzählung. Noch weniger aber die zu einem so kolossalen Bilde erforderliche Masse von Gold, da bei dem schon S. 30 erwähnten Sprachgebrauche der Hebräer kein Grund vorliegt, sich die Figur massiv aus Gold gegossen zu denken, und da bei dem großen Reichtume der alten Welt an Gold Nebucadnezar nach seinen glücklichen Feldzügen gewiß über erstaunliche Massen von diesem edlen Metalle verfügen konte. Das Bild nur mit Goldblech überzogen zu denken, darauf führen sowol die Angaben Herodots und Diodors über die babylonischen Götzenbilder[1], als die Schilderung Jes. 40, 19 von der Anfertigung der Götzenbilder. — Dieses Bild ließ der König in der Ebene *Dura* in der Landschaft Babylonien aufstellen. Die Alten erwähnen zwei Orte Namens *Dura,* das eine an der Mündung des Chaboras in den Euphrat nicht weit von Carchemisch (*Polyb. V, 48. Ammian. Marc. XXIII, 5, 8. XXIV, 1, 5*), das andere jenseits des Tigris unweit Apollonia (*Polyb. V, 52. Amm. Marc. XXV, 6, 9*). Von diesen könte höchstens das zweite in Betracht kommen, denn das erste gehörte sicherlich nicht zur Landschaft Babylonien, die nach Xenophon 36 Meilen südlich von Tiphsach endigte (vgl. *M. v. Nieb.* Gesch. Assurs S. 421). Das andere, in der Provinz Sittakene gelegene könte allenfalls zur Landschaft Babel gerechnet sein, da nach Strabo Sittakene wenigstens in der altparthischen Zeit zu Babylonien gehörte (*Nieb.* S. 420). Aber auch dieses lag von der Hauptstadt des Reichs viel zu entfernt, als daß es gemeint sein könte. Wir haben diese Ebene vielmehr ohne Zweifel in der Nähe von Babylon zu suchen, wo nach der Angabe von *Jul. Oppert, Expédition scientif. en Mésopotamie I p. 238 sq.* gegenwärtig im SSO. der ehemaligen Hauptstadt

1) Nach *Herod. I, 183* waren zu der großen, 12 Ellen hohen goldenen Bildsäule des Belus, zu dem großen davor stehenden goldenen Tische, der goldenen Treppe und den goldenen Sesseln nur 800 Talente Gold verbraucht, und nach *Diod. Sic. II, 9* zu der auf dem Belustempel angebrachten goldenen Bildsäule von 40 Fuß Höhe 1000 Talente Gold, was nicht entfernt hingereicht hätte, wenn diese Gegenstände aus massivem Golde gearbeitet gewesen wären. Auch sagt *Diod.* von der Bildsäule ausdrücklich, daß sie mit dem Hammer getrieben, also nicht massiv war, Vgl. *Hgstb.* Beitrr. I S. 98 u. *Kran.* zu u. V.

ein Fluß und eine Reihe von Hügeln den Namen *Dura* führen, und Ende derselben neben zwei größern ein kleinerer Hügel sich findet, *Mokaṭṭaṭ* (المقطّط *la colline alignée*) genant, welcher ein sechs Met hohes Carré von 14 Meter an der Basis bildet, ganz gebaut *en briqu crues* (لبن), das so frappante Aehnlichkeit mit dem Piedestal einer ko lossalen Statue zeigt, daß *Oppert* in diesem kleinen Hügel einen Ueberrest von der von Nebucadnezar errichteten goldenen Statue zu erkennen glaubte[1].

Streitig ist die Frage über die Bedeutung des Bildes. Nach der gewöhnlichen Ansicht (vgl. z. B. *Hgstb.* Beitrr. I. S. 97) wolte Nebucadnezar seinem Gotte Bel zum Danke für seine großen Siege eine Bildsäule aufrichten, weshalb dieselbe auch mit religiösen Gebräuchen eingeweiht wurde. Dagegen bemerkt *Hofm.* Weiss. u. Erf. I. S. 277, das Bild gibt sich so wenig für ein Götzenbild aus, daß vielmehr das Niederfallen vor demselben von dem Dienste unterschieden wird, welchen Nebucadnezar von seinen Reichsbeamten für seinen Gott fordert v. 12. 14. 18. Dieser Unterschied ist jedoch nicht begründet, denn in den angeff. Versen wird das Anbeten der Götter Nebucadnezars dem Niederfallen vor dem Bilde gleichgestelt. Andrerseits aber wird das Bild auch nicht als Götzenbild oder Bild des Belus bezeichnet; darum stimmen wir mit *Klief.* in der Sache der Ansicht bei, daß das Bild ein Symbol der von Nebuc. aufgerichteten Weltmacht sein solte, so daß in dem Niederfallen vor demselben nicht blos der Weltmacht, sondern auch ihren Göttern Verehrung erwiesen wurde, und daß eben darum die Israeliten nicht vor dem Bilde niederfallen konten, weil sie in dem Bilde der Weltmacht zugleich dem Gotte oder den Göttern Nebucadnezars gehuldigt haben würden. Der Gedanke aber, die von ihm gegründete Weltmacht als ein צְלֵם דִּי־דְהַב darzustellen, wurde in Nebucadnezars Seele warscheinlich durch das im Traume c. 2 geschaute צְלֵם, als dessen Haupt von Gold ihm sein Weltreich bezeichnet war, angeregt. Nur möchten wir für diese Auffassung des Bildes nicht mit *Klief.* eine Bestätigung in seinen Maßen, 6, 10 und 6 X 10 E., suchen, da die symbolische Dignität der Zahl 6 als Signatur des menschlichen Wirkens, dem die göttliche Vollendung (7) fehlt, sich nicht als eine babylonische Vorstellung voraussetzen läßt. Noch weniger können wir mit *Zündel* S. 13 aus der politischen Bedeutung des Bildes die Abwesenheit Daniels bei der Huldigung erklären, weil die Nichtberufung Daniels zur

---

1) *En voyant* — bemerkt darüber *Oppert l. c. p. 239 — cette colline, on est immédiatement frappé de la ressemblance, qu'elle présente avec le piedestal d'une statue colossale, par exemple, celui de la Bavaria près de Munich, et tout porte à croire, que là se trouvait la statue, dont le livre de Daniel nous a transmis la légende* (*Dan. III, 1*). *Le fait de l'érection d'une statue colossale par Nabuchodonosor n'a, en lui-même, rien qui puisse étonner, quelque récente que soit la forme araméenne du récit de l'hagiographe.* — Auch an den Maßen nimt *Opp.* keinen Anstoß, sondern sagt vielmehr darüber: *Or il n'y a rien d'invraisemblable dans l'existence d'une statue ayant 60 coudées* (*31m, 50*) *de hauteur, et 6 coudées* (*3m, 15*) *d'épaisseur, d'autant plus que le nom de la pleine de Doura, dans la campagne de Babylon* (מְדִינָה), *cadre avec la description aussi bien que la conformation actuelle de la ruine.*

Huldigung bloße Vermutung, und zwar sehr unwarscheinliche Vermutung, und die Annahme, daß Daniel als Obermagier nicht zu den weltlichen Beamten zählte, entschieden irrig ist.

V. 2. Zur feierlichen Einweihung des Bildes ließ Nebucadnezar alle Oberbeamten des Reichs versammeln. שְׁלַח er schikte *sc.* Boten מַלְאָכִים oder רָצִים 1 Sam. 11, 7. 2 Chr. 30, 6. 10. Esth. 3, 15. Von Großbeamten sind 7 Klassen genant: 1. אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא d. h. Verwalter der *Khshatra,* im Altpers. Herschaft, Provinz, und *pâvan* im Zend. Hüter, Wächter, das griech. Σατράπης, die obersten Vertreter des Königs in den Provinzen; 2. סִגְנַיָּא hebr. סְגָנִים, von dem altpers. (jedoch noch nicht nachgewiesenen) *çakana* befehlen, s. zu 2, 48, Befehlshaber, vermutlich die Militärchefs der Provinzen; 3. פַּחֲוָתָא, hebr. פֶּחָה, פחות, auch ein altpersisches Wort, dessen Etymon und Bedeutung noch nicht ganz feststeht, s. zu Hag. 1, 1, bezeichnet die Vorsteher der Civilverwaltung, die Landpfleger vgl. Hag. 1, 1. 14. Neh. 5, 14. 18; 4. אֲדַרְגָּזְרַיָּא Oberrichter, vom semit. גזר entscheiden und אדר Würde (vgl. אַדְרַמֶּלֶךְ), eig. Oberentscheider, Regierungsräthe; 5. גְּדָבְרַיָּא arischen Ursprungs, von גְּדָבָר idenitsch mit גִּזְבָּר (s. oben S. 36, Not. 1) Schatzmeister, Verwalter des öffentlichen Schatzes; 6. דְּתָבְרַיָּא das altpers. *dâta-bara* (S. 36) Gesetzeswächter, Gesetzkundiger (vgl. דָּת Gesetz); 7. תִּפְתָּיֵא semitisch, von فتى IV einen richterlichen Ausspruch tun, also Richter im engern Sinne des Worts. Endlich alle שִׁלְטֹנֵי Machthaber d. h. Verwalter der Provinzen, die dem Oberverwalter untergeordneten Präfecten, vgl. 2, 48. 49. Alle diese Beamten wurden berufen zu kommen (מֵתֵא von אֲתָא mit Abwerfung der initialen א) zur Einweihung des Bildes. Daß durch diese Berufung „alle Regierung ins Stocken gerathen" wäre, wie *v. Leng.* u. *Hitz.* gegen die Sache einwenden — dieser Einwand macht die Sache nicht zweifelhaft, sondern zeugt nur von Ignoranz im Fache der Staatsverwaltung. Die Staatsgeschäfte lagen ja nicht so ausschließlich in den Händen der Vorsteher der einzelnen Zweige dieser Verwaltung, daß eine zeitweilige Abwesenheit derselben einen Stillstand aller Regierungsgeschäfte nach sich gezogen hätte. חֲנֻכָּה wird von der Einweihung sowol ei nes Hauses (Deut. 20, 5) als des Tempels (1 Kg. 8, 63. 2 Chr. 7, 5. Esr. 6, 16 gebraucht und bezeichnet hier einen ohne Zweifel mit religiösen Gebräu chen verbundenen Act, durch welchen das Bild, indem die Großbeamte des Reichs vor ihm niederfielen, zum Symbole der Weltmacht und ihre (im heidnischen Sinne) göttlichen Hoheit feierlich geweiht wurde. Diese Act wird v. 3—7 soweit der vorliegende Zweck es erforderte, beschrieben

Als alle Großbeamten vor dem Bilde versammelt waren, verkündete ein Herold, daß, sobald der Klang der Musik erschalle, alle Anwesende bei Strafe des Feuertodes vor dem Bilde niederfallen und ihm Anbetung erweisen solten; was dann auch alle taten, als das Zeichen dazu gegebe wurde. Die Form קָאמִין v. 3 entspricht dem Sing. קָאֵם (2, 31), wie i Syrischen geschrieben aber קָיְמִין gelesen wird. Dafür substituirten di Masoreten die im Talmudischen gewöhnliche Form קָיְמִין, vgl. *Fürs* Lehrgeb. der aram. Idiom. S. 161 u. *Luzzatto elem. gramm. p. 33.* De Aussprache לְקֳבֵל v. 3 u. Esr. 4, 16 liegt קֳבֵל zu Grunde, wobei der Hal vocal von dem vorhergehenden Laute absorbirt wurde, wie im sy

ܠܟܘܢ. Wegen כָּרוֹזָא Herold s. S. 36, Not. 1, und wegen der Form לְכוֹן zu 2, 5. אָמְרִין man sagt f. euch wird gesagt. Die Umschreibung des Passivs durch eine impersonel gebrauchte Pluralform des Activs, entweder Particip oder 3 *pers. perf. plur.*, ist schon im Hebräischen gebräuchlich, im Chaldäischen aber ganz gewöhnlich, vgl. *Ewald* Lehrb. d. hebr. Spr. §. 128ᵇ u. *Winer* chald. Gramm. §. 49, 3. Die Rede des Herolds gilt übrigens nicht blos den zur Feierlichkeit berufenen Beamten, sondern allen Anwesenden, indem außer den Beamten gewiß eine große Menge Volks aus allen Teilen des Reichs zusammengeströmt war, wie schon *M. Geier* richtig bemerkt hat, so daß die Versammlung aus Personen von verschiedener Abstammung und Sprache bestand. אֻמַּיָּא bez. Volksstämme, wie das hebr. אֻמָּה, אֻמּוֹת Gen. 25, 16 die einzelnen Stämme Ismaels und Num. 25, 15 die verschiedenen Stämme der Midianiter bezeichnet, ist also ein engerer Begriff als עַמְמִין Völker. לִשָּׁנַיָּא dem הַלְּשֹׁנוֹת Jes. 66, 18 entsprechend, bezeichnet in Grundlage von Gen. 10, 5. 20. 31 Menschengemeinschaften gleicher Sprache und bildet keine Tautologie, da Volks- und Sprachunterschiede im Laufe der Geschichte vielfach auseinandergegangen sind. Die Zusammenstellung der drei Worte besagt: alle Völker, soweit verzweigt sie auch in Stämme mit verschiedenen Sprachen sein mögen, und drükt den Sinn aus, daß niemand im ganzen Reiche von dem Befohlenen ausgenommen sein soll. Eine für die pathetische Rede des Herolds und für die Kanzleisprache des Weltreichs sehr bezeichnende Redeweise (vgl. v. 7. 29. 31. 6, 26), welche Daniel auch 5, 19 und 7, 14 braucht, und die aus der lezteren Stelle in die Apokalypse übergegangen, und durch Verbindung der Danielischen Stelle mit Jes. 66, 18 zu ἔθνη (גוֹיִם bei Jes.), φυλαί, λαοὶ καὶ γλῶσσαι gesteigert ist (Apok. 5, 9. 9, 7. (10, 14) 11, 9. 13, 7. 14, 6. 17, 15). — Mit בְּעִדָּנָא zur Zeit (v. 5 u. 15) wechselt in demselben Satze v. 7 בֵּהּ זִמְנָא (vgl. auch v. 8); davon aber ist zu unterscheiden בַּהּ־שַׁעֲתָא in demselben Augenblicke v. 6 u. 15; denn שַׁעָא oder שַׁעָה hat im bibl. Chaldaismus nur die Bed. Augenblick, Moment, vgl. 4, 16. 30. 5, 5 und erhält erst im Targ. und Rabbin. die Bed. kurze Zeit, Stunde. Auch in der Aufzählung von 6 Namen von Toninstrumenten mit dem Zusatze: und alle Arten Spiels ist die pomphafte Sprache des Weltherschers und des Heroldes seiner Macht sehr gut wiedergegeben. Ueber die griechischen Namen dreier dieser Instrumente s. die Erkl. S. 26. Das große Wolgefallen der Babylonier an Musik und Saitenspiel erhellt schon aus Jes. 14, 11 u. Ps. 137, 3 und wird durch die Zeugnisse des *Herod. I, 191* u. *Curtius V, 3* bestätigt. קַרְנָא Horn ist die weithin schallende Tuba der Alten, das קֶרֶן oder שׁוֹפָר der Hebräer, s. zu Jos. 6, 5. מַשְׁרוֹקִיתָא, von שְׁרַק zischen, pfeifen, ist sicher die Rohrflöte, von LXX u. *Theodot.* σύριγξ übersezt, die Hirten- oder Pansflöte, die aus mehrern neben einander verbundenen, stufenweis abnehmenden Röhren von verschiedener Dicke bestand, und nach griechischer Sage (bei *Pollux IV, 9, 15*) von zwei Medern erfunden sein soll. קִיתְרֹס (so nach dem *Chet.* zu lesen, wofür das *Keri* die targum. und rabbin. Form קַתְרוֹס gibt) ist die griechische κιθάρα oder κίθαρις, Cither, indem die griech. Endung ις im Aramäischen in ος übergegangen ist, wie in vielen ähnlichen Fällen, vgl. *Gesen. Thes. p. 1215.* סַבְּכָא dem

griech. σαμβύκη entsprechend, aber syrischer Erfindung, s. S. 26; nach *Athen. IV p. 175* ein viersaitiges Instrument von scharfem, hellem Tone, vgl. *Gesen. Thes. p. 935.* פְּסַנְתֵּרִין (in v. 7 mit ט statt ת geschrieben und in v. 10 u. 15 mit Zere unter ת punctirt) ist das griech. ψαλτήριον, wobei die griech. Endung ιον in das aram. ִין verkürzt worden (vgl. *Gesen. Thes. p. 1116*). Das Wort hat im Semitischen keine Etymologie. Es war ein harfenähnliches Instrument, welches nach *Augustin. ad Ps. 32 (33), 2* u. *Ps. 42 (43), 4* von der *cithara* sich so unterschied, daß bei der *cithara* die Saiten über dem Resonanzboden hinliefen, bei dem *Psalterium* (oder *organon*) unter dem Resonanzkörper sich befanden. Solche Harfen findet man auf den ägyptischen Denkmälern (bei *Rosellini*) und auf dem assyrischen (vgl. *Layard* Nineveh u. Babyl. Taf. XIII, 4) abgebildet. סוּמְפֹּנְיָה, in v. 10 סִיפֹנְיָה, läßt sich nicht von סְפַן *contignare* ableiten, sondern ist das aramaisirte συμφωνία, die Sackpfeife (Dudelsack), die in Italien noch jetzt *Sampogna* heißt und ihren griechischen Namen von dem Einklange der zwei in den Schlauch gestekten Pfeifen hat, vgl. *Ges. Thes. p. 941.* — זְמָרָא bed. nicht Lied, sondern musikalisches Spiel von זְמַר die Saiten spielen, ψάλλειν, und weil das Saitenspiel mit Gesang verbunden war, auch den das Spiel begleitenden Gesang. Der Erklärung des זְמָרָא von Gesang steht hier das כֹּל זְנֵי entgegen, da allerlei Arten von Liedern nur nach einander gesungen werden konten, der Herold aber von gleichzeitigem Anheben des Schalles redet. Auch die Einschränkung des Wortes auf Saitenspiel paßt nicht in den Context, indem auch Blasinstrumente genant sind. Offenbar werden in כֹּל זְנֵי זְמָרָא alle übrigen, nicht namentlich aufgeführten Instrumente zusammengefaßt, so daß זְמָרָא vom musikalischen Spiel überhaupt zu verstehen ist. בַּהּ־שַׁעֲתָא in demselben Augenblicke. Der im späteren Aramaismus häufige pleonastische Gebrauch der Verbindung der Präposition mit einem das folgende Nomen anticipirenden Suffixe, wobei öfter auch die Präposition vor dem Nomen wiederholt wird, z. B. בֵּהּ בְּדָנִיֵּאל 5,12 vgl. 5,30, hat im biblischen Chaldaismus überall noch eine gewisse Emphase, indem das Pronomen Suffix. offenbar demonstrativ gebraucht ist, in der Bed. *eben* dieser, *eben* jener. — Die Anbetung des Bildes wird unter Androhung der Todesstrafe für die sich Weigernden befohlen. Da „die Weltherschaft Nebucadnezars ja eine nicht durch das Recht, sondern durch die Gewalt der Eroberung begründete war" (*Klief.*) und die Huldigung, die er für sein Bild forderte, nicht nur als Probe der Unterwürfigkeit unter die Macht des Königs in Betracht kam, sondern zugleich die Anerkennung seiner Götter als Reichsgötter in sich schloß, so konten Fälle von Weigerung erwartet werden. In der Forderung des Königs lag allerdings eine Art Religionszwang, aber durchaus nicht, wie *Bleek, v. Leng* u. a. Kritiker behaupten, eine Religionsverfolgung, wie sie unter den heidnischen Herschern nur Antiochus Epiph. geübt habe. Denn so tolerant auch das Heidentum war, daß es die verschiedenen Nationalgötter als existent und berechtigt anerkante, so forderten doch alle heidnischen Könige von den ihnen unterworfenen Völkern die Anerkennung ihrer Reichsgötter, die sie für mächtiger als die Götter der besiegten Völker hielten, und sahen Widersetzlichkeit gegen die den Reichs-

göttern schuldige Ehrfurcht als Feindschaft gegen das Reich und seinen Monarchen an, wobei aber jederman auch seine Nationalgötter daneben verehren konte. Diese Anerkennung der Reichsgötter als der mächtigeren konte auch jeder Heide leisten, und insofern forderte Nebucadnezar von seiner religiösen Ansicht aus nichts, was nicht jeder seiner Untertanen leisten konte. Ihm mußte daher die Weigerung der Juden als eine Auflehnung wider seine Reichshoheit erscheinen. Die Juden oder Israeliten aber konten den Göttern Nebucadnezars nicht huldigen, ohne ihren Glauben, daß Jehova allein Gott sei und außer ihm keine andern Götter, zu verleugnen. Gegen sie übte daher Nebucadnezar, ohne es von seinem polytheistischen Standpunkte aus zu wollen, einen unerträglichen Religionszwang, der jedoch grundverschieden ist von der Verfolgung des Judentums durch Antiochus Ep., welcher den Juden bei Lebensstrafe die Verehrung ihres Gottes verbot und die jüdische Religion auszurotten trachtete. — Ueber die bauliche Beschaffenheit des Glutofens s. zu v. 22.

V. 8 ff. Sofort denunciirten chaldäische Männer die drei Freunde Daniels als Uebertreter des königlichen Gebotes. כָּל־קֳבֵל דְּנָה derohalben, darum *sc.* weil bei der Anbetung des goldenen Bildes die über die Landschaft Babylonien gesezten Freunde Daniels nicht auch dem Bilde gehuldigt hatten. Daß dies nicht geschehen war, ist vorher nicht ausdrücklich gesagt, sondern wird aus dem Folgenden vorausgesezt. גֻּבְרִין כַּשְׂדָּאִין sind nicht Chaldäer als Astrologen oder Magier (כַּשְׂדִּים), sondern Glieder des chaldäischen Volkes, im Gegensatz zu יְהוּדָיֵא den Juden. קְרִבוּ sie näherten sich dem Könige (v. 9). אֲכַל קַרְצֵי דִי wörtl. die Fleischstücke jemandes fressen, ist im Aramäischen das gewöhnliche Wort für verleumden, in gehässiger Absicht angeben. Das Gehässige ihrer Angabe lag darin, daß sie die Uebertretung des königlichen Befehls vonseiten der jüdischen Beamten als Gelegenheit benuzten, dieselben von ihren Aemtern zu entfernen, daß ihre Denunciation aus Neid über die einflußreiche Stellung der Juden hervorging, wie in c. 6, 5 f. Daher heben sie auch besonders hervor, daß der König diese jüdischen Männer zu Verwaltern der Provinz Babel gesezt habe. — Zu der Anrede v. 9 vgl. 2, 4. שִׂים טְעֵם bed. in v. 12 *rationem reddere*, Acht haben, Rücksicht nehmen, dagegen in v. 9 wie häufig: eine Meinung, ein Urteil abgeben, d. h. einen Befehl erlassen. Das *Chet.* לֵאלָהָיִךְ (v. 12), wofür das *Keri* die dem contrahirten Plural gleichlautende Singularform לֵאלָהָךְ verlangt, ist als richtig festzuhalten, da dem *Keri* hier wie in v. 18 die auf das לֵאלָהַי v. 14 sich stützende Ansicht zu Grunde liegt, daß unter der Verehrung des Gottes nur die Anbetung des Bildes gemeint sei, während die Nichtanbetung des Bildes nur den Beleg dafür liefert, daß sie den Göttern Nebucadnezars überhaupt die Verehrung verweigerten. Dies wird von den Angebern in den Vordergrund gestelt, um den Zorn des Königs recht zu erregen. „Diese Chaldäer — bemerkt *Hitz.* ganz richtig — kennen die drei Juden, welche auch so gestelt sind, um gekant und beneidet zu werden, von früher her. Sie wissen längst, daß dieselben keine Götzen anbeten; aber bei jetziger Gelegenheit, da ihre Religion die Juden zum Ungehorsam gegen königlichen Befehl nötigt, bringen sie ihr Wissen an den Mann.“ Daß ihnen dies gelang, zeigt Nebucad-

nezars in Zorn und Grimm gegebener Befehl, die Uebertreter herbeizuführen v. 13. הֵיתָיִו ist troz der Aehnlichkeit mit der hebr. Hiphilform הֵתָיוּ Jes. 21, 14 nicht hebraisirendes Aphel, sondern, wie הֵיתָיִת 6, 18 lehrt, eine hebraisirende Passivform des Aphel, da die Activform הַיְתִיו 5, 3 lautet, und ist eine dem biblischen Chaldaismus eigentümliche Passivbildung, für welche in den *Targg.* Ittaphal gebraucht wird.

V. 14—18. Das Verhör der Angeklagten. Die Frage הַצְדָּא erklären die alten Uebersetzer sachlich und sprachlich falsch: Ist es wahr? An der Richtigkeit der Angabe zweifelt Nebuc. gar nicht, und צְדָא hat diese Bedeutung nicht. Auch die Bed. Hohn, welche אַצְדִּי im Aramäischen hat und *L. de Dieu, Häv. Kran.* hier anwenden, erscheint nicht recht passend, da Nebucadnezar, wenn er in der Nichtanbetung des Bildes eine Verhöhnung seiner Götter erblikt hätte, dann gewiß nicht seinen Befehl wiederholt und damit den Angeklagten die Möglichkeit, der gedrohten Strafe zu entgehen, offen gelassen haben würde, wie er v. 15[a] tut. Wir ziehen daher mit *Hitz.* u. *Klief.* die durch das hebr. צְדִיָּה Num. 35, 20 f. gesicherte Bed. böslicher Vorsatz vor, nicht blos: Absicht nach *Ges. Win.* u. A. Denn unabsichtlich oder zufällig konten alle drei sich der Uebertretung nicht schuldig gemacht haben. Die Form הַצְדָּא halten wir für eine Nominalform mit vorgeseztem ה *interrog.* im adverbialen Casus, nicht für eine Aphelbildung: höhnend, Sadrach u. s. w. dienet ihr nicht (*Kran.*). Mit der affirmativen Fassung des V., wonach der König das Motiv der Uebertretung als ausgemacht setzen würde, stimt nicht die Alternative, die er v. 15 den Uebertretern stelt. Wird aber הַצְדָּא als Frage gefaßt, so braucht man doch nicht vor dem folgenden Verbum die Conjunction דִּי zu ergänzen, sondern man kann das voraufgestelte הַצְדָּא auch zu einem Satze mit dem folgenden Verbum verbinden: Seid ihr aus Vorsatz . . . nicht dienend? Der Sing. לֵאלָהִי ist nicht zu beanstanden. Nebucadnezar spricht von seinem Gotte — im Gegensatze zu dem Gotte der Juden. — In v. 15 ist עֲתִידִין mit den folgenden דִּי . . תִפְּלוּן nicht Umschreibung des Futurums (nach *Winer* chald. Gr. §. 45, 2), aus dem Gebrauche des einfachen Futurums in dem Gegensatze folgt dies nicht, sondern behält seine eigentliche Bed. bereit. — Der Nachsatz zu der ersten Bedingung ist ausgelassen, weil er sich aus der Folgerung des zweiten, gegenteiligen Satzes von selbst ergiebt: so solt ihr nicht mit dem Feuertode bestraft werden. Aehnliche Auslassungen s. Ex. 32, 32. Luc. 13, 9. — Zur Verstärkung seiner Drohung sezt Nebuc. hinzu, daß kein Gott sie aus seiner Hand erretten werde, worin *Hitz.* mit Unrecht eine Lästerung Jehova's erblikt, ähnlich der des Sanherib Jes. 37, 10. Die Sache liegt anders. Sanherib erhebt seine Götter über Jehova, den Gott der Juden, Nebucadnezar erklärt nur Errettung aus dem Feuerofen für ein Werk, das kein Gott leisten könne, wobei er den Gott der Juden nur indirect den Göttern der Heiden gleichstelt. — In der Antwort der Angeklagten v. 16 ist נְבוּכַדְנֶצַּר nicht gegen die Accente als Apposition zu לְמַלְכָּא zu ziehen; denn — wie *Kran.* richtig bemerkt hat — eine absichtliche Vermeidung der Anrede Nebucadnezars mit מַלְכָּא ist nach v. 18, wo מַלְכָּא in der Anrede vorkomt, eben so wenig warscheinlich, als daß nur wegen der vorausgehenden Apposi-

tion der Atnach unter לְמַלְכָּא gesezt sei, um das *nomen propr.* davon zu trennen, und ein Versehen in der Setzung des Distinctivus nach sonstiger Akribie nicht annehmbar. „Die directe Anrede des Königs mit seinem Namen entspricht offenbar der namentlichen Anrede der drei Beamten in dem vorgängigen Worte des Königs v. 14". Darin liegt auch nicht, wie *Hitz.* meint, „daß sie ihn wie einen Plebejer anreden", sondern vielmehr wie in der entsprechenden Anrede v. 14 das Eindringliche, das die Rede rücksichtlich der betreffenden Person anstrebt. — Im lezten Satze v. 16 ist פִּתְגָם Accusativ und nicht mit עַל דְּנָה zu verbinden: auf diesen Befehl (*Häv.*). Wäre das Demonstrativum nur dem Nomen vorgestelt, so müßte das Nomen im *status absol.* stehen, wie 4, 15. פִּתְגָם aus dem Zend. *paiti* = πρός und *gâm* gehen, eig. das Zugehende, daher Botschaft, Edict, dann überhaupt: Wort (so hier) und Sache (Esr. 6, 11), wie häufig im Targumischen, dem hebr. דָּבָר entsprechend. — In v. 17 bezeichnet יָכִל das ethische Können, d. h. das durch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit bedingte Vermögen, nicht das Machtvermögen Gottes als solches. Denn dieses bezweifeln weder die Angeklagten, noch wollen sie die göttliche Allmacht dem heidnischen Könige gegenüber in Frage stellen. Der Nachsatz begint hinter dem Atnach, und הֵן bed. nicht: siehe, *ecce* (nach den alten Verss. u. v. Ausll.), dafür braucht Daniel constant אֲלוּ oder אֲרוּ, sondern *wenn,* wie hier schon der Gegensatz וְהֵן לָא und wenn nicht (v. 18) fordert. Auch liegt in der Antwort: wenn uns unser Gott zu retten vermag, so ... und wenn nicht, so wisse o König, daß wir deinen Göttern nicht dienen, weder eine Frechheit, noch eine abergläubische Erwartung eines Rettungswunders (v. 17), noch Fanatismus (in v. 18), wie *Berth. v. Leng. Hitz.* behaupten, sondern nur Glaubenstreue und demütige Ergebung in Gottes Willen. „Die Drei sehen einfach ein, daß ihr und des Königs Standpunkt ein ganz verschiedener, daß auch ihr Standpunkt niemals dem Nebucadnezar klar zu legen sei, und verzichten also ruhig auf eine Rechtfertigung. Das Geforderte leisten aber konten sie nicht, da es allerdings für sie gegen Glauben und Gewissen gewesen wäre. Also lehnen sie es ohne Fanatismus ruhig ab und stellen mit einem „„wenn er kann nach seinem Rathe"", also ohne Superstitiosität ihre Rettung Gott anheim" (*Klief.*).

V. 19—27. Die Verurteilung und Bestrafung der Angeklagten und ihre wunderbare Errettung. V. 19. *Da ward Nebucadnezar voll Grimmes und das Bild seines Antlitzes veränderte sich gegen Sadrach, Mesach und Abednego; er antwortete und befahl den Ofen siebenmal mehr zu heizen, als man für angemessen gefunden ihn zu heizen.* V. 20. *Und Männern, kräftigen Männern in seinem Heere befahl er, Sadrach, Mesach und Abednego zu binden, um sie in den brennenden Feuerofen zu werfen.* V. 21. *Da wurden diese Männer in ihren Hemden, Röcken und Mänteln und ihren sonstigen Kleidern gebunden und in den brennenden Feuerofen geworfen.* V. 22. *Derohalben, weil das Wort des Königs strenge und der Ofen ausnehmend geheizt war, so tödtete die Männer, welche den Sadrach, Mesach und Abednego hinaufbrachten, die Flamme des Feuers.* V. 23. *Und diese drei Män-*

ner, Sadrach, Mesach und Abednego, fielen gebunden in den brennenden Feuerofen. V. 24. *Darauf erschrak der König Nebucadnezar und stand auf in Hast, antwortete und sprach zu seinen Räthen: Haben wir nicht drei Männer gebunden ins Feuer geworfen? Sie antworteten und sprachen zum Könige: Gewiß, o König!* V. 25. *Er antwortete und sprach: Siehe ich sehe vier Männer los und ledig herumgehen mitten im Feuer und keine Verletzung ist an ihnen, und das Ansehen des vierten ist gleich einem Göttersohne.* V. 26. *Da nahete Nebucadnezar der Thür des brennenden Feuerofens, antwortete und sprach: Sadrach, Mesach und Abednego, ihr Diener des höchsten Gottes, geht heraus und kommet her! Da gingen Sadrach, Mesach und Abednego aus dem Feuer heraus.* V. 27. *Und es versammelten sich die Satrapen, die Befehlshaber und die Landpfleger und die Räthe des Königs; sie besahen diese Männer, daß das Feuer keine Macht gehabt hatte über ihren Leib und das Haar ihrer Häupter nicht versengt war und ihre Hemden nicht verändert waren und Geruch des Feuers nicht an sie gekommen war.*

Nach der entschiedenen Weigerung der Angeklagten, seine Götter anzubeten, änderte sich Nebucadnezars Miene gegen sie. Voll Zornes über solche Widerspenstigkeit befahl er den Ofen siebenmal stärker zu heizen als angemessen war (v. 19), und ließ dann die Widerspenstigen durch handfeste Männer seiner Armee in ihren Kleidern binden und in den Glutofen werfen (v. 20. 21). Das Bild seines Gesichts änderte sich, indem der Zorn in den Gesichtszügen hervortrat. Das *Chet.* אֶשְׁתַּנִּיו (*plur.*) geht auf den Genitiv als den Hauptbegriff und ist nicht nach dem *Keri* in den *singul.* zu ändern. לְמֵזֵא für לְמֵאזֵא. Zu חַד־שִׁבְעָה siebenfach vgl. *Winer* chald. Gr. §. 59, 5. עַל דִּי חֲזֵה über das, was angemessen war d. h. als nötig war. Die Sieben für eine ausnehmend große Zahl ist gewählt mit Rüksicht auf die religiöse Bedeutung der Strafe. Von den v. 21 genanten Kleidungstücken sind סַרְבָּלִין nicht Hosen, kurze Beinkleider, wofür *Hitz.* geltend macht, daß die Aufzählung von der innersten Kleidung anhebend zur obersten fortschreitet. Diese an sich richtige Bemerkung beweist nichts für Beinkleider. Diese Bedeutung ist dem Worte nur aus dem neupersischen *Shalwâr*, welches im Arab. سِرْوَال lautet, aufgedrungen, vgl. *Haug* in *Ew.*'s bibl. Jahrbb. V S. 162. סרבלין aber entspricht nicht dem aus dem Neupersischen ins Arabische eingedrungenen سِرْوَال mit *w*, sondern dem echt semitischen Worte سِرْبَال, *plur.* سَرَابِيل mit *b*, welches im Arab. *tunica* oder *indusium* bedeutet, wie das rabb. סַרְבָּלָא oder סַרְבְּלָא u. das syr. ܣܪܒܠܐ, und von سبل mit eingeschobenen *r* abzuleiten ist, vgl. *Ges. Thes. p. 970 sq.*[1] Hienach bezeichnet סַרְבָּלִין Unterkleider, die wie

1) Die LXX haben in ihrer Uebersetzung סַרְבָּלִין übergangen, *Theodot.* hat es durch σαράβαρα gegeben und das dritte Kleidungsstück כַּרְבְּלָן durch περικνημῖδες übersezt, welches die LXX durch τιάρας ἐπὶ τῶν κεφαλῶν gegeben haben. *Theodoret* erklärt: περικνημῖδας δὲ τὰς καλουμένας ἀναξυρίδας λέγει. Das sind die nach *Herod. VII*, 161 von den Persern περὶ τὰ σκέλεα getragenen ἀναξυ-

unser Hemde auf dem bloßen Leibe getragen wurden. פַּטִּישֵׁיהוֹן, wofür das *Keri* die dem syr. ܦܛܫܝܗܘܢ entsprechende Form פַּטְּשֵׁיהוֹן bietet, wird in der hebr. Uebersetzung der chaldäischen Stücke Daniels durch כְּתֹנֶת *tunica* erklärt und von פשט *expandit* (durch Umsetzung des 2. und 3. Radicals) abgeleitet. So wird das syrische Wort auch von den syr. Lexicographen gedeutet, wogegen *Theodotion's* Uebersetzung *τιάραι* warscheinlich nur nach dem gleichklingenden griech. *πέτασος* der Kopfbedeckung der Epheben errathen ist. כַּרְבְּלָן sind Mäntel, von כַּרְבֵּל aus כְּבַל binden, umlegen, mit eingeschobenem *r*, welches 1 Chr. 15, 27 vom Umlegen oder Anlegen des מְעִיל vorkomt. לְבוּשֵׁיהוֹן sind die sonstigen Kleidungstücke (*Ibn Esr.* u. A.), nicht: Mäntel. Denn daß לְבוּשׁ speciell vom Oberkleide gesagt werde (*Hitz.*), ist aus Hi. 24, 7, u. 2 Kg. 10, 22 nicht zu erweisen. Wir haben demnach hier die dreifache Kleidung, welche nach *Herod. I, 195* die Babylonier trugen, nämlich in סַרְבָּלִין den *κιθῶν ποδηνεκὴς λίνεος*, in פַּטִּישָׁא den darüber getragenen *ἄλλον εἰρίνεον κιθῶνα* und in כַּרְבְּלָא den darüber geworfenen *χλανίδιον λευκόν*, während unter לְבוּשֵׁיהוֹן die sonstigen Kleidungstücke, Fuß- und Kopfbedeckung u. a. zu verstehen ist[1]. Die einzelnen Kleidungstücke sind ohne Zweifel aufgezählt als leicht brennbare Stoffe mit Rücksicht auf das folgende Wunder, daß selbst diese im Feuerofen nicht verändert worden waren (v. 27). In der leichten Endzündbarkeit dieser Stoffe, namentlich des feinen *κιθῶν ποδηνεκὴς λίνεος* haben wir wol auch den Grund zu suchen, weshalb die Verurteilten in ihren Kleidern gefesselt wurden, und nicht, wie mit *Theodoret* die Meisten annehmen, in der Eilfertigkeit, mit der man die Missetäter vertilgen wolte. — In v. 22 ist מִן דִּי weiter begründender Umstandsatz zu כָּל־קֳבֵל דְּנָה: weil das Wort des Königs scharf war und infolge dessen (ו) der Ofen übermäßig geheizt war, um deß willen. גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ steht absolut vorauf und wird nach dem weit davon getrenten Verbum קַטִּל durch הִמּוֹן wieder aufgenommen. Wenn die drei hinaufgebracht wurden, so mußte der Ofen oben eine Oeffnung haben, durch welche seine

ρίδες i. e. braccae, Beinkleider. Ueber *Σαράβαρα* bemerkt *Theodoret: ἔστι Περσικῶν περιβολαίων εἴδη*. Hienach unterscheiden *Theodot.* u. *Theodor.* die *σαράβαρα* (סַרְבָּלִין) ausdrücklich von den *περικνημῖδες*; aber die falsche Deutung der כַּרְבְּלָן von Beinkleidern bei *Theodot.* hat die Veranlassung zur Verwechslung des סַרְבָּלִין mit כַּרְבְּלָן und zur Identificirung beider gegeben, worauf dann *περικνημῖδες* auf die Fußbekleidung übertragen wurde, und die *Vulg.*: *cum braccis suis et tiaris et calceamentis et vestibus* übersezte, während Luther: Mäntel und Schuhe und Hüte hat. Die Verwechslung wurde durch die griech. Scholiasten autorisirt, wozu die Aufnahme des persischen *shalwâr* ins Arabische *saravilu* beigetragen haben mag. Bei *Suidas* übrigens finden wir noch die richtige Erklärung neben der falschen, indem er sagt: *Σαράβαρα ἐσθὴς Περσική· ἔνιοι δὲ λέγουσι βρακία*, *Hesychius* dagegen erklärt schon kurzweg *σαράβαρα* durch *βρακία*, *κνημῖδες*, *σκελέαι*. Hienach ist das Wort in den Formen *Sarabara*, *Siravara*, *Saravara* oder *Saraballa*, *Sarabela* für Hosen im Mittelalter gebräuchlich geworden und in verschiedene neuere Sprachen übergegangen; vgl. *Gesen. Thes. p. 971.*

1) Mit der Beseitigung der falschen Deutung wird der Einwand gegen den geschichtlichen Charakter der Erzählung, welchen *v. Leng.* u. *Hitz.* darauf gründeten, daß nach *Herodot l. c.* die Babylonier keine Hosen getragen, sondern erst die Perser, die sie von den Medern annahmen, ganz hinfällig, zumal derselbe ohnedem keine große Bedeutung hatte.

Opfer hinabgeworfen wurden. Bei gewöhnlicher Heizung konte dies ohne Gefahr für die Diensttuenden geschehen; im vorliegenden Falle aber war die Glut der Flamme so groß, daß dieselben dabei umkamen. Auch dieser Umstand ist erwähnt, um die Größe des Wunders der unversehrten Bewahrung der in den Ofen geworfenen Drei zu veranschaulichen. Demselben Zwecke dient die Wiederholung des מְכַפְּתִין „gebunden“ v. 23, welches übrigens mit Bedacht an den Schluß des Satzes gestelt ist, um auf den Gegensatz שְׁרַיִן ledig, der Bande los (v. 25) vorzubereiten[1].

V. 24 ff. Der König, welcher sitzend das Ende des Hinrichtungsactes abwartete, sah durch die an der Seite des Ofens befindliche, warscheinlich zum Heizen dienende Thür in den Ofen, und bemerkte, daß die Hineingeworfenen ihrer Bande entledigt unverlezt im Feuer herumwandelten, und zwar nicht blos die drei Hineingeworfenen, sondern bei ihnen noch ein Vierter, der einem Göttersohne glich. Ueber diesen Anblick erstaunt und erschrocken stand er eilig auf, vergewisserte sich durch Rücksprache mit seinen Räthen, daß doch nur drei Männer gebunden in den Ofen geworfen worden seien, während er vier im Feuer herumwandeln sehe, näherte sich dann der Thür des Ofens und rief den Dreien zu, herauszukommen, worauf sie herauskamen und von den versammelten Großbeamten besichtigt völlig unverlezt an ihrem Leibe und selbst an den Kleidern unversehrt und ohne Brandgeruch gefunden wurden. הַדָּבְרִין bezeichnet ohne Zweifel dem Könige sehr nahestehende Reichsbeamte, Minister oder Staatsräthe, da dieselben in v. 27 u. 6, 8 neben den drei ersten Beamtenklassen genant werden und in 4, 33 während Nebucadnezars Krankheit die Regierung führen. Die sprachliche Bedeutung des Wortes ist aber noch nicht aufgeklärt. Gegen die Herleitung von dem chald. דָּבְרִין *duces*, welches selbst nur mit מְדַבְּרָא Prov. 11, 14 (*Targ.*) belegt werden kann, mit dem hebr. Artikel (*Gesen.*) spricht entscheidend das Fehlen jeder Analogie für die Verschmelzung des Artikels mit dem Nomen zu einem Worte im Semitischen, wofür *Alkoran* kein entsprechendes Analogon bietet, da dieses Wort mit dem Artikel nur in die neuern Sprachen übergegangen ist. Der Deutung aber aus dem persischen همداور *simul judex i. e. socius in judicio*, welche *P. v. Bohlen, Symbolae ad interpr. s. Codicis ex ling. pers. p. 26.* versucht hat, steht entgegen, daß nicht nur die Compensation des *Mim* durch Dagesch, sondern auch die Composition und die Bedeutung nur geringe Warscheinlichkeit hat. — Der Vierte, welchen Nebuc. im Ofen erblikte, glich im Ansehen d. h. in seiner Ehrfucht gebietenden Erscheinung einem Göttersohne d. h. einem aus dem Geschlechte der Götter. In v. 28 wird derselbe ein Engel Gottes genant, indem Nebuc. dort sich den religiösen Anschauungen der Juden anschließt infolge der Unterredung, die e

---

1) Zwischen v. 23 und 24 haben die LXX das Gebet Asarja's und den Lobgesang der drei Männer im Feuerofen eingeschoben und diese beiden Hymnen durch eine Erzählung, welche die Tödtung der Chaldäer, die jene drei in den Ofen warfen, und das Wunder der Rettung der drei Freunde Daniels erklären soll, mit einander verbunden. Ueber den apokryphischen Ursprung dieser in griechischer Sprache abgefaßten Zusätze, welche *Luther* mit Recht in seiner Bibelübersetzung unter die Apokryphen gestelt hat, s. das Nähere in m. Lehrb. der Einl. in d. A. Test. §. 251.

darüber ohne Zweifel mit den Geretteten gepflogen hatte. Hier dagegen spricht er im Geiste und Sinne der babylonischen Götterlehre, nach den allen orientalischen Religionen eigenen theogonischen Vorstellungen von Syzygien der Götter, deren Vorhandensein bei den Babyloniern schon die dem Bel zur Seite stehende Mylitta außer Zweifel sezt; vgl. *Hgstb.* Beitrr. I S. 159 und *Häv. Kran.* u. *Klief.* zu u. St. — Nach dieser Warnehmung, welche über die durch wunderbares Dazwischentreten der Gottheit bewirkte Errettung der Verurteilten keinen Zweifel ließ, näherte sich Nebuc. der Thür des Ofens und rief den drei Männern zu, herauszukommen, sie als Knechte (Verehrer) des höchsten Gottes anredend. Auch diese Anrede geht nicht über seinen heidnischen Ideenkreis hinaus. Er nent den Gott Sadrachs, Mesachs und Abednego's nicht den einzigen, wahren Gott, sondern nur den höchsten Gott, den Obersten der Götter, wie auch die Griechen ihren Zeus ὁ ὕψιστος θεός nanten. Das *Chet.* עִלָּיָא (im syr. ܥܠܳܝܳܐ erhalten) wird hier und allenthalben bei Daniel (v. 32. 4, 14. 21 u. ö.) von den Masoreten nach der in den *Targg.* herschenden Form עִילָּאָה (mit ה) punktirt. Auch die Form גֶּשֶׁם, גִּשְׁמָא ist dem Daniel eigentümlich (v. 27 f. 4, 30. 5, 21. 7, 11), die *Targg.* haben גּוּשְׁמָא dafür.

V. 28—30. Die Wirkung dieses Vorfalls auf Nebucadnezar. V. 28. *Es antwortete Nebucadnezar und sprach: Gebenedeiet sei der Gott Sadrachs, Mesachs und Abednego's, der seinen Engel gesandt und errettet hat seine Diener, die sich auf ihn verließen und den Befehl des Königs übertraten und ihre Leiber dahingaben, daß sie nicht verehrten und anbeteten irgend einen Gott außer ihrem Gotte!* V. 29. *Und von mir ergeht Befehl, daß jegliches Volk, Stamm und Zunge, wer Fehlsames spricht wider den Gott Sadrachs, Mesachs und Abednego's, soll in Stücke gehauen werden, und sein Haus soll in einen Misthaufen verwandelt werden, alldieweil kein anderer Gott ist, welcher auf solche Weise zu erretten vermag.* V. 30. *Alsdann ließ der König Sadrach, Mesach und Abednego ihr Glück machen in der Landschaft Babel.*

Die wunderbare Errettung der Drei aus der Glut des Feuerofens machte auf Nebucadnezar einen solchen Eindruck, daß er sein früheres geringschätziges Urteil über den Gott der Juden (v. 15) in einen Preis der Macht dieses Gottes umwandelt, indem er es nicht nur offen ausspricht, daß derselbe seine Diener errettet habe (v. 28), sondern auch in einem Edicte allen Völkern seines Reiches die Verunehrung des Gottes der Juden bei Lebensstrafe verbietet (v. 29). Damit bekehrt sich Nebuc. noch nicht zu dem wahren Gotte. Er erkent weder Jehova als den einzigen oder allein wahren Gott an, noch gebietet er die Verehrung desselben. Er erklärt ihn nur für einen Gott, der seine Verehrer erretten könne wie kein anderer, und verbietet blos die Verachtung und Schmähung dieses Gottes. Wer שָׁלָה Irrtümliches, Unrechtes, wider den Gott Sadrachs u. s. w. redet, soll am Leben gestraft werden. שָׁלָה von שְׁלָה irren, fehlen, wird im *Keri* in שָׁלוּ, welches 6, 5. Esr. 4, 22 und in den *Targg.* vorkomt, geändert; ohne zureichenden Grund, da auch bei andern Worten beiderlei Formen neben einander sich finden z. B. אַרְמְלָא *vidua* neben אַרְמְלוּ *viduitas.* Hie-

nach bed. שָׁלוּ *in abstr.* das Fehlen; שָׁלָה *in concr.* das Fehlsame. *Hitz.* findet den Befehl teils zu eng, teils geradezu unpassend, weil ein Irrtum, ein bloßes Versehen am ehesten Verzeihung finden solte. Allein die Unterscheidung zwischen Vergehen aus Irrtum und in böser Absicht paßt nicht für ein Edict eines orientalischen Despoten, welches eine entschiedene Sprache führen muß, um in Uebertretungsfällen der Berufung auf bloßes Versehen keinen Spielraum zu lassen. Noch weniger hat der Einwand zu bedeuten, daß die Handhabung des Verbotes ihre Schwierigkeiten gehabt haben dürfte. Mit solchen Einwänden läßt sich die Geschichtlichkeit der Sache nicht verdächtigen. Wie chaldäische Männer im vorliegenden Falle die Juden beobachtet und der Uebertretung angeklagt hatten, so konten auch die im Reiche zerstreuten Juden die ihren Gott lästernden Heiden vor Gericht ziehen. — Wegen der Zusammenstellung von עַם אֻמָּה וְלִשָּׁן s. zu v. 4; wegen des חַדָּמִין und der angedrohten Strafe s. zu 2, 5. כִּדְנָה fassen wir mit LXX, *Theodrt. Vulg.* u. v. Ausll. als Fömin adverbial: *οὕτως*, *ita*, wie es 2, 10. Esra 5, 7 u. Jer. 10, 11 vorkomt. Die Fassung als Masculin: wie dieser Gott, entspricht dem heidnischen Gottesbewußtsein weniger, indem diesem die Hindeutung auf das mit Augen Warnehmbare näher lag, als die Hindeutung auf den nicht sichtbaren Gott (*Kran.*). — Die Geschichte schließt v. 30 mit der Bemerkung, daß Nebucadnezar den drei Männern seine volle Gunst wieder zuwandte; in welcher Weise, ist nicht näher angegeben, weil für den vorliegenden Zweck der Erzählung nicht erforderlich. הַצְלַח mit לְ jem. Glück, Gedeihen geben, ihn sein Glück machen lassen.

Fassen wir schließlich noch die Bedeutung dieser Erzählung für die Geschichte des Reiches Gottes ins Auge, so lehrt sie, wie die treuen Bekenner des Herrn unter der Herschaft der Weltmacht in lebensgefährliche Collisionen zwischen den Zumutungen der Herren dieser Welt und den Pflichten gegen Gott kommen können und werden, aber dann auch, wenn sie ihrem Gotte treu bleiben, von ihm wunderbar geschützt werden, indem er seine Allmacht so herrlich offenbaren wird, daß auch die heidnischen Weltherscher genötigt werden, seine Gottheit anzuerkennen und ihm die Ehre zu geben.

Cap. III, 31—IV, 34. Nebucadnezars Traum und Wahnsinn.

Dieser Abschnitt berichtet in der Form eines Ausschreibens des Königs Nebucadnezar an alle Völker seines Reiches über ein wundersames Erlebnis, in welchem sich ihm der lebendige Gott im Himmel als Herscher über die Königreiche der Menschen zu erkennen gab. Der König macht nach einem kurzen Eingange (3, 31—33) seinen Untertanen bekant, daß er im ruhigen Glücke seines Lebens einen beängstigenden Traum gehabt, welchen die Weisen Babels nicht deuten konten, bis Daniel kam, der dies vermochte (4, 1—5). Er schaute nämlich einen großen bis an den Himmel reichenden Baum mit mächtigen Aesten und vielen Früchten, unter dem Thiere und Vögel Obdach, Schatten und Nahrung fanden. Da stieg ein heiliger Wächter vom Himmel herab und befahl den Baum umzuhauen

und nur den Wurzelstamm im Boden zu lassen, aber gefesselt mit Eisen und Erz — sieben Zeiten lang, damit die Menschen zur Anerkennung der Macht des Höchsten über das Königtum der Menschen kommen möchten (v. 6—15). Diesen Traum deutete ihm Daniel dahin, daß der Baum den König selbst abbilde, über welchen vom Himmel beschlossen sei, daß er von den Menschen ausgestoßen unter den Thieren leben solle, bis sieben Zeiten um seien und er erkennen werde, daß der Höchste über das Königtum der Menschen hersche (v. 16—24). Dieser Traum ging nach zwölf Monaten an Nebucadnezar dadurch in Erfüllung, daß er in thierischen Wahnsinn verfiel (v. 25—30). Nach Ablauf der gesezten Frist aber kehrte sein Verstand zurück, worauf er wieder in sein Reich eingesezt wurde und zu ausnehmender Größe gelangte, und nun den König des Himmels pries und ehrte (v. 31—34).

Wenn die vorhergehende Geschichte lehrte, wie der allmächtige Gott seine treuen Verehrer gegen die Anfeindungen der Weltmacht wunderbar schüzt, so gibt die vorliegende Erzählung einen tatsächlichen Beleg dafür, daß derselbe Gott die Weltherscher, wenn sie in vermessenem Stolze sich ihrer Macht rühmen, so zu demütigen vermag, daß sie ihn als den Herrn über die Könige der Erde anerkennen müssen. — Obgleich diese Erzählung kein den Naturlauf durchbrechendes Wunder enthält, sondern nur ein durch Traumoffenbarung vorausverkündigtes und der Vorausverkündigung gemäß ergangenes Gottesgericht zeitweiliger Verhängung von Wahnsinn über Nebucadnezar, so haben doch *Bleek, v. Leng. Hitz.* u. A. ihr den geschichtlichen Charakter abgesprochen und sie für eine Dichtung erklärt, durch welche der makkabäische Pseudodaniel den übermütigen Antiochus Ep. mit der Rache des Himmels bedrohe, die ihn zur Anerkennung eines Höheren über ihm, nämlich des Gottes Israels, zwingen werde. Einen Beweis für diese Behauptung soll schon die Form der Darstellung liefern. Das Ausschreiben Nebucadnezars an alle Völker seines Reichs, in welchem die Sache erzählt wird, zeigt im Eingange und im Schlusse größere Vertrautheit mit biblischen Gedanken, als man von Nebucadnezar erwarten könne. Die Doxologie 3,33 u. 4,31 stimt fast wörtlich mit Ps. 145,13 überein und in dem Lobpreise der Allmacht und unendlichen Erhabenheit Gottes 4, 32 sind die Anklänge an Jes. 40,17. 43,13 u. 24, 21 nicht zu verkennen. Auch scheint der Umstand, daß in v. 25—30 von Nebucadnezar in der dritten Person geredet wird, dafür zu sprechen, daß das Schreiben von einem andern als von dem Könige verfaßt ist. Allein der Gebrauch der dritten Person von Nebucadnezar in den genanten Vv. erklärt sich vollständig aus dem Inhalte dieses Abschnittes (s. die Erkl.) und berechtigt weder zu der Folgerung, daß der Verfasser von der Person des Königs verschieden sei, noch zu der Annahme *Haev.*'s, daß die Vv. 26—30 ein von Daniel zur Erläuterung und zu besserem Verständnisse der Sache für die Nachwelt parenthetisch eingeschalteter Zusatz zu der kurzen Angabe des Edictes v. 25 seien, indem dagegen schon der Umstand entscheidend spricht, daß v. 31 auf die Zeitangabe in v. 26 zurückweist und das königliche Ausschreiben ohne die Vv. 26—30 lückenhaft sein würde. Die Anlehnungen aber und die Anklänge an biblische Gedanken

lassen sich zwar durch die Annahme, daß Nebucadnezar bei Besprechung der Sache mit Daniel diese Gedanken und Worte von demselben vernommen und sich angeeignet habe, nicht zureichend erklären, beweisen jedoch nichts gegen die Echtheit des Edictes, sondern nur so viel, daß der König bei Abfassung desselben sich der Feder Daniels bedient habe, wodurch der Preis Gottes einen volleren Ausdruck gewonnen hat, als Nebuc. ihm gegeben haben würde. Denn in der ganzen Erzählung des Ereignisses tritt uns der eigentümlich heidnische Vorstellungskreis des chaldäischen Königs so ungefärbt entgegen, daß wir ohne Zweifel die von Nebuc. selbst gebrauchten Worte lesen. — Sodann hat man es höchst befremdend gefunden, daß Nebuc. selbst von seinem Wahnsinne Bericht an seine Völker erstattet haben solte, statt vielmehr alles anzuwenden, um diese traurige Geschichte vergessen zu machen. Aber abgesehen davon, daß die Ansicht der Alten über den Wahnsinn von der unsrigen verschieden war, müssen wir dagegen mit *Klief.* u. A. sagen: „Offenheit war in solchem Falle besser als Vertuschen; die gewiß ohnehin bekante Sache konte durch Veröffentlichung nicht schlechter, nur besser gestelt werden; Nebucadnezar will auch nicht seinen Wahnsinn, sondern die ihm geschehene Gotteshilfe publiciren, und daß er das offen tut, macht seinem jedenfalls hochsinnigen Charakter Ehre.“

Das Hauptargument aber gegen die geschichtliche Warheit des Ereignisses wird daher genommen, daß über den siebenjährigen Wahnsinn des Königs, eine Begebenheit, die notwendig sehr bedeutende Veränderungen und Verwirrungen im babylonischen Reiche hätte mit sich führen müssen, außer unserem Buche niemand etwas berichte. Zwar behandle die hebr. Geschichtschreibung Nebucadnezars spätere Regierungsjahre überhaupt nicht, aber sie gehe doch Jer. 52,31 unter dessen Zeiten herab, und hätte solches Gottesgericht über den Erzfeind, gleich dem Schicksale Sanheribs (2 Kg. 19, 37) ohne Zweifel vorausgenommen (*Hitz.*). Allein die kurze Notiz Jer. 52, 31, daß der König Jojachin 37 Jahre nach seiner Wegführung von Evilmerodach, als derselbe König ward, aus seinem Gefängnisse befreit wurde, bot keine Veranlassung, von dem Wahnsinne Nebuc.'s, der ihn zwar für eine Zeit regierungsunfähig machte, aber nicht einmal seinen Tod herbeiführte, zu reden. Und die Berufung auf Sanheribs Ermordung beweist darum nichts, weil nach der Anschauung des Jeremia und der bibl. Geschichtschreiber Nebucadnezar eine andere Stellung zur Theokratie einnahm als Sanherib. Nebucadnezar erscheint nicht als Erzfeind, sondern vollzieht als Knecht Jehova's den Willen Gottes an dem sündigen Reiche Juda, Sanherib dagegen verhöhnt in vermessenem Hochmute den Gott Israels und wird dafür mit Vernichtung seines Heeres gestraft und hernach selbst von seinen Söhnen ermordet, während Nebuc von seinem Wahnsinne geheilt wird. — Wenn aber die Echtheitsbestreiter außerdem geltend machen, daß auch der chald. Geschichtschreiber *Berosus* durchaus nichts von Nebuc.'s Wahnsinne gemeldet haben könne, da *Josephus,* der vielbelesene *Origenes* und *Hieronymus* bei keinem Schriftsteller etwas auffinden konten, was auf ein solches Ereignis hindeutet, so ist darauf zu erwidern, daß erstlich die Vorstellungen von der

siebenjährigen Dauer des Wahnsinnes und von den bedeutenden Verwirrungen, welche diese Krankheit im babylonischen Reiche hätte mit sich führen müssen, eitle Voraussetzungen der modernen Kritik sind, indem der Text die Dauer der Krankheit nur auf sieben Zeiten bestimt, worunter eben so gut sieben Monate als sieben Jahre verstanden werden können, den Verwirrungen in der Reichsregierung aber durch ein Interimsregiment vorgebeugt wurde. Sodann haben *Hgstb.* (Beitrr. I. S. 101 ff.), *Häv. Del.* u. A. mit Recht darauf hingewiesen, daß kein einziges Geschichtswerk aus jener Zeit existire, in welchem man Näheres über diese für die Offenbarungsgeschichte zwar bedeutungsvolle, für das babylonische Reich aber spurlos vorübergegangene Krankheit Nebucadnezars erwarten könte. *Herodot,* der Vater der Geschichte, kent Nebucadnezar nicht einmal dem Namen nach und scheint von seinen Großtaten, z. B. von seinem so folgenreichen Siege über die ägyptische Macht bei Carchemisch kein Wort vernommen zu haben. *Josephus* nent überhaupt nur sechs Schriftsteller und Schriften, die Nebucadnezar erwähnen. Von diesen können aber vier: die Annalen der Phönizier, *Philostratus,* Verfasser einer phönizischen Geschichte, *Megasthenes* und *Diokles* hier nicht in Betracht kommen, weil die beiden ersten nur das berichten was Phönizien betraf, die Eroberung des Landes und die Belagerung der Hauptstadt Tyrus, die beiden andern aber, Megasth. in seiner Indischen, und Diokl. in seiner Persischen Geschichte nur ganz beiläufig von Nebucadnezar reden. Es bleiben also nur *Berosus* und *Abydenus* übrig, welche die chaldäische Geschichte beschrieben haben. Aber von *Berosus,* einem Priester des Belus zu Babylon im Zeitalter Alexanders d. Gr., der aus vielen und alten Quellen geschöpft hat und mit Recht als ein glaubwürdiger Geschichtschreiber anerkant ist, besitzen wir doch nur dürftige Fragmente von seinen *Χαλδαϊκά* in den Schriften des Josephus, Eusebius und noch späterer Schriftsteller, von welchen kein einziger das Werk des Berosus selbst gelesen und excerpirt hat. Nicht blos Eusebius, sondern, wie *M. v. Nieb.* überzeugend nachgewiesen, auch schon Josephus hat seine Mitteilungen aus Berosus nur aus den Auszügen des Originalwerkes von *Alexander Polyhistor,* einem Zeitgenossen des Sulla genommen, einem „tumultuarischen Arbeiter", dessen Auszüge keine große Gewähr für Genauigkeit, noch weniger für Vollständigkeit haben, obwol er nicht absichtlich gefälscht hat; vgl. *M. v. Nieb.* Gesch. Assurs S. 12 f. *Abydenus* aber lebte noch viel später, schrieb warscheinlich erst nach Josephus, da dieser ihn nicht benutzt hat, hat also den echten Quellen nicht so nahe als Berosus gestanden und war auch, nach seinen von *Eusebius* und *Syncellus* aufbewahrten Fragmenten zu urteilen, für ihre Benutzung nicht so befähigt, obwol man den von ihm benuzten einheimischen Quellen Glaubwürdigkeit nicht absprechen kann, da die aus ihnen geschöpften Notizen troz ihrer Unabhängigkeit von Berosus doch mit dessen Berichten gut übereinstimmen, vgl. *M. v. Nieb.* S. 15 f. — Wenn nun aber nicht einmal Josephus mehr das Werk des Berosus selber gelesen hat, sondern von ihm nur mitteilt, was er in den Auszügen des Polyhistor fand, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er darin über Nebucadnezars Wahnsinn nichts gefunden hat. Und doch hat

uns Josephus eine Notiz aus Berosus aufbewahrt, die auf eine ungewöhnliche Krankheit Nebucadnezars vor seinem Tode hindeutet, in den Worten *c. Ap. I, 20: Ναβουχοδονόσορος μὲν οὖν μετὰ τὸ ἄρξασθαι τοῦ προειρημένου τείχους, ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν, μετηλλάξατο τὸν βίον, βεβασιλευκὼς ἔτη τεσσαράκοντα τρία.* In diesen Worten liegt mehr als die naive Bemerkung: daß Nebuc., wie es den meisten Menschen zu geschehen pflegt, nach einer vorhergegangenen Krankheit, nicht plözlich, gestorben sei, was *Berth. Hitz.* u. A. darin finden wollen. Das ergibt sich schon daraus, daß Berosus eine derartige Formel weder bei Naboned noch bei Neriglissor braucht, die beide doch nicht plözlich, sondern eines natürlichen Todes starben, sondern nur noch von Nebucadnezars Vater bemerkt: *συνέβη (αὐτῷ) κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἀῤῥωστήσαντι ἐν τῇ Βαβυλωνίων πόλει μεταλλάξαι τὸν βίον,* weil er von ihm vorher berichtet hatte, daß er aus Alterschwäche seinem Sohne die Kriegführung wider den Aegypter übergeben hatte, und weil sein Ableben zu einer Zeit erfolgte, da der Thronerbe auf einem fernen Kriegszuge begriffen war, wodurch das *κατὰ τὸν καιρὸν ἀῤῥωστῆσαι* oder die zum Tode führende Krankheit eine besondere Bedeutung erhielt[1]. Wenn sonach das *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν* auf eine ungewöhnliche Krankheit Nebuc.'s hindeutet, so spricht auch die Differenz, daß Berosus an die Krankheit den Bericht von seinem Tode anschließt, dagegen nach unserm Cap. Nebucad. wieder genaß und noch länger regierte, nicht gegen die Beziehung der *ἀῤῥωστία* auf den Wahnsinn; denn nach Berosus wie nach Daniel fält die Krankheit Nebuc.'s in die spätere Zeit seiner Regierung, nachdem er nicht nur die zur Gründung und Befestigung seines Weltreichs geführten Kriege, sondern auch seine Prachtbauten zum größern Teile wenigstens beendigt hatte, so daß er nach seiner Genesung bis zu seinem Tode kein großes Werk mehr ausgeführt hat, worüber Berosus noch hätte berichten können, ihm also nur übrig blieb, noch seinen Tod mit Angabe der Dauer seiner Regierung zu erwähnen, ohne daß man aus seinem summarischen Berichte folgern darf, Nebuc. sei sehr bald nach der Genesung von dem Wahnsinne gestorben.

Eine noch deutlichere Spur von dem in unserm Cap. erzählten Erlebnisse Nebucadnezars liegt bei *Abydenus* vor in dem von *Euseb.* in der *Praepar. evang. IX, 41* u. im *Chronic. Armen. ed Aucher I p. 59.* mitgeteilten Fragmente, worin *Abyd.* als chaldäische Ueberlieferung (*λέγεται πρὸς Χαλδαίων*) berichtet: Nebuc. sei nach Beendigung seiner Kriege im fernen Westen auf seine Königsburg d. h. auf das platte Dach derselben, gestiegen, und habe dort, von irgend einem Gotte ergriffen (*κατασχεθείη θεῷ ὅτεῳ δή*), den Babyloniern die unabwendbare Unterjochung durch den mit den Medern verbündeten *Πέρσης ἡμίονος*, dessen Helfer die eige-

---

1) Wenn *Hitz.* für seine Ansicht noch 2 Kg. 13, 14 anführt, so hat er nicht beachten wollen, daß in dieser Stelle erzählt wird, wie die Kunde von Elisa's Erkrankung zum Tode den König Joas veranlaßte, den Propheten zu besuchen, bei welcher Gelegenheit Joas einen bedeutsamen prophetischen Ausspruch empfing, daß also auch diese Stelle etwas ganz anderes enthält, als die triviale Notiz, Elisa sei vor seinem Tode krank geworden.

nen babylonischen Götter sein würden, orakelmäßig (*θεσπίσαι*) angekündigt. Dem Perser habe er Untergang im Meeresstrudel gewünscht oder ein Umherirren in öder, menschenleerer, nur von Thieren bewohnter Wüstenei, und sich selbst habe er vor dem Eintreffen des dem chaldäischen Reiche bevorstehenden Unglücks ein glückliches Ende gewünscht. Sofort nach diesem Ausspruche sei Nebuc. den menschlichen Augen entrükt worden (*παραχρῆμα ἠφάνιστο*). In dieser chaldäischen Sage hat schon *Eusebius* eine entstelte Ueberlieferung unserer Geschichte erkant[1], und selbst *Bertholdt* will nicht „verkennen, daß diese seltsame Sage mit unserer aramäischen Urkunde den Hauptmomenten nach identisch" sei. Dagegen weiß *Hitz.* nichts weiter vorzubringen, als: „die Angabe lautet so märchenhaft, daß sich gar kein historischer Kern entdecken läßt." Aber der historische Kern liegt in der Begebenheit, die Daniel erzählt. Wie nach Dan. Nebucadnezar auf dem Dache seines Palastes sich befand, als er plözlich von Gott mit Wahnsinn geschlagen wurde, so ward er nach *Abyd.* *ὡς ἀναβὰς ἐπὶ τὰ βασιλήϊα* von irgend einem Gotte ergriffen oder in Besitz genommen. Hier stimt nicht nur Ort und Zeit des Ereignisses genau überein, sondern auch der Umstand, daß das Ergriffen- oder Gebundenwerden des Königs von irgend einem Gotte, d. h. nicht von seinen Göttern, sondern von einem fremden abgeleitet wird. Nicht minder auffällig ist die Uebereinstimmung in der Anwünschung des Fluches, welcher den Perser treffen soll: „möchte er sich in der Wüste umhertreiben, wo keine Städte sind, kein Menschentritt, wo wilde Thiere weiden und Vögel irren", mit der Schilderung des Aufenthaltes des wahnsinnigen Königs in c. 5, 21: „von den Menschenkindern ward er ausgestoßen, sein Herz ward den Thieren gleich, bei den Waldeseln war seine Wohnung, Gras wie Stiere mußte er essen." Mag immerhin die Bezeichnung des Persers als *ἡμίονος* bei *Abyd.* nicht nach den עֲרָדַיָּא des Dan. gebildet, sondern aus alten, im Oriente über Cyrus verbreiteten Orakeln geflossen sein, wie *Häv.* N. krit. Unterss. S. 53 unter Verweisung auf *Herod. I, 55. 91* für warscheinlich hält, so lassen doch die angegebenen Uebereinstimmungen der chald. Sage bei *Abyd.* mit der Erzählung bei Daniel keinen Zweifel darüber, daß jener Sage das von Daniel berichtete Factum zu Grunde liegt, aber so gewendet, wie es für die mythische Verherrlichung des gefeierten Helden paßte, von dem schon *Megasthenes* sagt, daß er den Herkules an Tapferkeit und Mut übertroffen habe (*Ἡρακλέως ἀλκιμώτερον γεγονότα* bei *Euseb. praep. ev. l. c.*). — Den bei Dan. berichteten Zustand der krankhaft-psychischen Gebundenheit und Unfreiheit des Königs in ein Ergriffensein von der Gottheit zum Weissagen umzubiegen, war bei der Aehnlichkeit, welche die mantische Begeisterung in den Gebehrden der Ekstase mit der *μανία* zeigte, nahe gelegt (vgl. die Zusammenstellung

1) Indem *Euseb.* im *Chron. Arm.* nach Mitteilung der Sage bei *Abyd. p. 61* bemerkt: *In Danielis sane historiis de Nabuchodonosoro narratur, quomodo et quo pacto mente captus fuerit: quod si Graecorum historici aut Chaldaei morbum tegunt et a Deo eum acceptum comminiscuntur, Deumque insaniam, quae in illum intravit, vel Daemonem quendam, qui in eum venerit, nominant, mirandum non est. Etenim hoc quidem illorum mos est, cuncta similia Deo adscribere, Deosque nominare Daemones.*

von אִישׁ מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא Jer. 29, 26. 2 Kg. 9, 11); und in dem Wahnsinne, welcher dem Gründer des Weltreichs das Königtum zeitweilig entzog, ein Omen des einstigen Sturzes der von ihm gegründeten Weltmacht zu erblicken, konte den in Vorzeichen und Prodigien die Schicksale der Menschen und Völker lesenden Chaldäern auch nicht allzu ferne liegen. Als kein volles Menschenalter (25—26 Jahre) nach dem Tode des Gründers die gewaltige Monarchie Nebucadnezars dem *Πέρσης ἡμίονος* erlegen war, mochte es der Nationaleitelkeit der Chaldäer angemessen erscheinen, dem ominösen Erlebnisse des großen Königs die Wendung zu geben, daß der gefeierte Held selbst vor seinem Ende — *θεῷ ὅτεῳ δὴ κατάσχετος* — den Fall desselben geweissagt und dem Eroberer großes Unheil angewünscht, sich selber aber ein glückliches Ende vor dem Hereinbrechen des Unglücks gewünscht habe.

Wären aber auch diese traditionellen Hinweise auf unsere Begebenheit nicht vorhanden, so würde doch die Annahme einer Erdichtung derselben schon durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Wenn man auch dem Antiochus als einem *Ἐπιμανής* prophezeien konte, er werde den Verstand vollends verlieren, so bleibt doch, wie selbst *Hitz.* bekennen muß, die Wahl gerade dieser Form des Wahnsinns, der *insania zoanthropica,* ein Räthsel, an dessen Lösung selbst der Scharfsinn dieses Kritikers zu Schanden wird, so daß er zu der aberwitzigen Vermutung greift, daß der makkabäische Jude die Geschichte aus dem Namen נבוכדנצר herausgesponnen habe, indem נבוך *oberravit cum perturbatione* und כדן binden, anbinden, bedeute, während die Vorstellung des Königs wie einen Baum durch die Stellen Jes. 14, 12. Ez. 31, 3 ff. an die Hand gegeben sei. — Hiezu komt, daß die der Erzählung untergelegte Tendenz durchaus nicht zu den Verhältnissen der Makkabäerzeit paßt. Mit der allgemeinen Bemerkung, der Verf. wolle wie in einem Spiegel es dem Antiochus Ep. vor Augen halten, wohin hoffärtige Vermessenheit gegen den Höchsten führe, und wie notwendig es sei, seine Macht und Erhabenheit reuevoll anzuerkennen, wenn er nicht endlich dem schwersten Strafgerichte anheimfallen wolle (*Bleek*), wird Inhalt und Zweck der Erdichtung einer so eigentümlichen Krankheit in keiner Hinsicht begreiflich gemacht. *Hitz.* versucht daher, die Tendenz genauer darzulegen. „Der Sünder Nebucadnezar, der für seinen Hochmut mit Verrüktheit gestraft wird, ist Typus für jenen übermütigen *Ἐπιμανής*, der gleichfalls unpassende Gesellschaft suchte, als König sich verleugnete (*Polyb. XXVI, 10*) und noch unlängst ein Rundschreiben, *freilich ganz andern Inhalts,* hatte ergehen lassen (1 Makk. 1, 41 ff.)“. — „Wenn v. 28 dem Nebucadnezar (Antiochus Ep.) Verlust des Königtums in Aussicht gestelt wird, so scheint der Abschnitt zu einer Zeit abgefaßt, als bereits die Makkabäer zu den Waffen gegriffen hatten und die Oberhand gewannen (1 Makk. 2, 42—48)“. Hienach müßte man annehmen, daß der Verf. zu einer Zeit, da unter der Führung des Mattathias die gesetzestreuen Juden Stadt und Land durchzogen, um dem frechen Treiben des Antiochus Ep. mit Gewalt der Waffen auf Tod und Leben ein Ziel zu setzen, dem übermütigen Könige die volle Wiederherstellung seiner Herschaft, also auch die willige Unterwerfung der Juden

unter sein Regiment in Aussicht gestelt hätte unter der Bedingung, daß er die Allmacht ihres Gottes anerkenne. Wie reimt sich aber eine solche Friedensproposition mit dem Kampfe der um Mattathias gescharten Juden gegen die *υἱοὶ τῆς ὑπερηφανίας*, gegen die Heiden und Sünder, deren Horn (Macht) sie nicht aufkommen ließen (1 Makk. 2, 47. 48)? wie mit der Eiferrede des sterbenden Mattathias: „fürchtet euch nicht vor den Worten des Sünders (*ἀνδρὸς ἁμαρτωλοῦ* d. i. des Antiochus), denn seine Herrlichkeit wird zu Koth und Würmern werden (v. 62)“? Und worin besteht denn die Aehnlichkeit zwischen dem Nebucadnezar unsers Cap. und dem Antiochus Ep.? Dieser ein Despot, welcher die gegen ihn aufgestandenen Juden tödtlich hasst; jener ein Fürst, welcher den Juden in der Person des bei ihm in hohem Ansehen stehenden Daniel sein Wolwollen zuwendet. Oder ist etwa Nebucadnezar darin, daß er sich der Erbauung der großen Babel zum Sitze seines Königreiches rühmt und daß er von Daniel zu Barmherzigkeit gegen die Armen und Bedrängten ermahnt wird (v. 27. 24), ein Typus des Antiochus, „der unpassende Gesellschaft suchte, als König sich verleugnete“ d. i. nach der von *Hitz.* hiefür citirten Stelle des *Polyb.* durch Verkehr mit den untern Klassen der Gesellschaft, mit armen Handwerkern Anstoß erregte und reichliche Geldspenden unter sie verteilte? Oder läßt sich in dem Rundschreiben des Antiochus, daß in seinem ganzen Königreiche Alle ein Volk sein und jeder sein Gesetz verlassen solte, ein Motiv zur Erdichtung des Ausschreibens erblicken, in welchem Nebucadnezar allen seinen Völkern die Zeichen und Wunder erzählt, welche der höchste Gott an ihm getan hat und für die er den Gott des Himmels preist? — Und fassen wir endlich noch die Stellung Daniels zu Nebucadnezar ins Auge, soll Daniel als Rathgeber des heidnischen Königs, welcher in wolwollender Liebe den Wunsch äußert, daß der Traum den Hassern des Königs und die Deutung seinen Widersachern gelten möge (v. 16), ein Vorbild für die um ihres Gottes willen alles aufopfernden Makkabäer sein, die ihrem Todfeinde Antiochus wünschen, daß seine Herrlichkeit zu Koth und Würmern werde? Ist es überhaupt denkbar, daß ein für das väterliche Gesetz eifernder makkabäischer Jude dem alten gefeierten Propheten Daniel eine so wolwollende Gesinnung gegen den Heiden Nebucadnezar andichten konte, um durch solche Dichtung seine Zeitgenossen zu standhaftem Ausharren im Kampfe gegen den ruchlosen Sünder Antiochus zu ermuntern? — —

Bei dieser totalen Verschiedenheit des in unserm Cap. berichteten Factums von den in 1 Makk. 2, 42—48 geschilderten Verhältnissen der Makkabäerzeit, wie *Kran.* dieselbe noch weiter allseitig dargelegt hat, kann nach der richtigen Bemerkung dieses Gelehrten „von einer nach dem Originale der Makkabäischen Gegenwart zeichnenden Tendenz im Namen einer der geschichtlichen Forschung befreundeten Exegese nicht mehr die Rede sein“, und der bibelfeindlichen Kritik wird das Unterfangen, den geschichtlichen Tatbestand unsers Cap. mit wissenschaftlichen Gründen in tendenziöse Dichtung zu verwandeln, nimmermehr gelingen.

Cap. III, 31—IV, 15. Eingang des Manifestes und Erzählung des

Traumes. V. 31. *Nebucadnezar, der König, allen Völkern, Stämmen und Zungen, die auf der ganzen Erde wohnen: Groß sei euer Friede!* V. 32. *Die Zeichen und Wunder, welche der höchste Gott an mir getan, gefält mir kundzutun.* V. 33. *Seine Zeichen, wie groß! seine Wunder, wie mächtig sind sie! Sein Reich ist ein ewiges Reich und seine Herschaft währet auf Geschlecht und Geschlecht!*

Cap. IV. V. 1 *Ich Nebucadnezar war ruhig in meinem Hause und frisch gedeihend in meinem Palaste.* V. 2. *Einen Traum schaute ich, der schrekte mich, und Gedanken auf meinem Lager und Gesichte meines Hauptes ängstigten mich.* V. 3. *Und von mir erging Befehl, vor mich zu führen alle Weisen Babels, daß sie mir die Deutung des Traumes kundtäten.* V. 4. *Alsdann kamen herbei die Schriftweisen, die Beschwörer, die Chaldäer und die Warsager, und ich trug ihnen den Traum vor, aber seine Deutung taten sie mir nicht kund,* V. 5. *bis zulezt vor mich trat Daniel, dessen Name Beltsazar nach dem Namen meines Gottes und in welchem der Geist der heiligen Götter ist, und ich den Traum ihm vortrug:* V. 6. *Beltsazar, du Oberster der Schriftweisen, von dem ich weiß, daß der Geist der heiligen Götter in dir ist und kein Geheimnis dir Not macht, sage mir die Gesichte meines Traumes, den ich geschaut, und seine Deutung.* V. 7. *Und die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager waren diese: Ich schaute und siehe, ein Baum stand mitten auf der Erde und seine Höhe war mächtig.* V. 8. *Groß wurde der Baum und stark, und seine Höhe reichte an den Himmel und zu sehen war er bis ans Ende der ganzen Erde.* V. 9. *Sein Laub war schön und seine Frucht mächtig und Nahrung für alles bei ihm; unter ihm fand Schatten das Gethier des Feldes und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährete sich alles Fleisch.* V. 10. *Ich schaute in den Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager, und siehe ein Wächter und Heiliger stieg vom Himmel herab.* V. 11. *Er rief mit Macht und sprach also: Hauet den Baum um und hacket seine Zweige ab, streifet sein Laub ab und streuet seine Frucht umher; es fliehe das Gethier unter ihm weg und die Vögel aus seinen Zweigen.* V. 12. *Jedoch den Stamm seiner Wurzel lasset in der Erde, aber in Banden mit Eisen und Erz, im Grase des Feldes, und vom Thau des Himmels werde er benezt und mit den Thieren habe er Teil am Kraute der Erde.* V. 13. *Sein Herz soll aus einem menschlichen verändert und das Herz eines Thieres ihm gegeben werden; und sieben Zeiten sollen so über ihm vergehen.* V. 14. *Auf Beschluß der Wächter beruht die Botschaft und Ausspruch der Heiligen ist die Angelegenheit, zu dem Ende daß die Lebendigen erkennen, daß der Höchste herschet über das Königtum der Menschen und es verleihet wem er will, und den Niedrigsten der Menschen dazu erhebt.* V. 15. *Diesen Traum schaute ich, der König Nebucadnezar; und du Beltsazar sage seine Deutung, alldieweil alle Weisen meines Königreichs nicht vermögen die Deutung mir kundzutun; du aber vermagst es, da der Geist der heiligen Götter in dir ist.*

Die Vv. 31—33 des 3. Cap.[1] bilden den Eingang des Manifestes, bestehend in Segenswunsch und Inhaltsankündigung. Die Anrede mit einem Segenswunsche ist die übliche Form auch in den Edicten der Perserkönige, vgl. Esr. 4, 17. 7, 12. Zur Bezeichnung der Untertanen vgl. 3, 4. בְּכָל־אַרְעָא nicht „im ganzen Lande“ (*Häv.*), sondern: auf der ganzen Erde, denn Nebuc. hält sich für den Herrn der ganzen Erde. אָתַיָּא וְתִמְהַיָּא entspricht dem hebr. אוֹתוֹת וּמֹפְתִים vgl. Deut. 6, 22. 7, 19 u. ö. Die Erfahrung dieser Wunder treibt zum Preise derselben v. 33. Die Doxologie v. 33ᵇ kehrt mit geringen Abweichungen in 4, 31. 7, 14 u. 18 wieder und findet sich auch in dem Davids Namen tragenden Ps. 145, 13, während die Wendung עִם־דָּר וְדָר bei Geschlecht und Geschlecht d. h. so lange es Geschlechter geben wird, an Ps. 72, 5 anklingt.

Mit c. 4, 1 begint Nebuc. sein wunderbares Erlebnis zu erzählen. Als er in seinem Palaste in Frieden und glücklichem Gedeihen lebte, hatte er auf seinem Lager einen Traum, der ihn erschrekte und beängstigte. שְׁלֵה ruhig in ungestörtem, sicherem Glücke. רַעֲנַן eig. grünend, von dem frischen, kräftigen Wuchse eines Baums, mit welchem öfter das Glück und Gedeihen des Menschen verglichen wird, z. B. Ps. 52, 10. 92, 11, hier offenbar mit Rücksicht auf den im Traume geschauten Baum gewählt. Aus dieser Schilderung seines Glückes ersieht man, daß Nebuc. nach seinen Siegen die Früchte seiner Taten genoß, seine Herschaft also fest gegründet hatte und, wie aus v. 26f. erhellt, ein Jahr nach dem Traume auch mit Wolgefallen und Stolz auf die Vollendung seiner Prachtbauten in Babylon blicken konte, wonach dieser Vorfall in die lezte Hälfte seiner Regierung gehört. Aus dieser Sicherheit seines Glückes schrekte ihn der v. 2ff. mitgeteilte Traum auf. Die abrupte Einführung dieses Vorfalles malt treffend das unerwartete, urplözliche Eintreten desselben. הַרְהֹרִין Gedanken, von הַרְהֵר sinnen, denken, in der *Mischn.* u. im Syr. Bilder der Phantasie, hier Traumbilder. Die W. הַרְהֹרִין עַל מִשְׁכְּבִי wird man richtiger als Satz für sich nehmen und das Verbum: hatte ich (schaute ich) ergänzen, als sie mit dem folgenden Nomen zu יְבַהֲלֻנַּנִי ziehen. Wegen חֶזְוֵי רֵאשִׁי s. zu 2, 28. Zur Sache bemerkt treffend *Chr. B. Michaelis: licet somnii interpretationem nondum intelligeret, tamen sensit, infortunium sibi isthoc somnio portendi.* V. 3f. Daher ließ Nebuc. die Weisen Ba-

1) Die Verbindung dieser Verse mit dem dritten Cap. in den hebr., griech. und latein. Bibeln ist ganz unpassend. Der Urheber der Capiteleinteilung scheint die Ansicht gehegt zu haben, daß Nebuc. das Wunder der Rettung der drei Männer aus dem Feuerofen seinen Untertanen durch ein Ausschreiben bekant gemacht habe, wonach das 4. Cap. ein neues und von jenem verschiedenes königliches Ausschreiben enthalten würde. Eine Ansicht, deren Unrichtigkeit schon *Luther* erkant und durch richtige Capitelabteilung beseitigt hat. Nach jener Abteilung wäre, wie *Chr. B. Michaelis* treffend bemerkt: *prius illud programma in fine capitis tertii excerptum caput sine corpore, posterius vero quod capite IV. exhibetur, corpus sine capite, illic enim conspicitur quidem exordium, sed sine narratione, hic vero narratio quidem, sed sine exordio.* — Ganz willkürlich hat *Ewald* nach dem Vorgange der LXX, welche vor 3, 31: Ἀρχὴ τῆς ἐπιστολῆς und vor 4, 1: Ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου τῆς βασιλείας Ναβουχοδονόσορ εἶπεν eingeschoben haben, diesen Abschnitt mit der Ueberschrift: „Im 28ten Jahre der Herschaft Königs Nebucadneßar schrieb König Nebucadneßar an alle die Völker, Gemeinden und Zungen, die auf der ganzen Erde wohnten also“ bereichert.

bels (s. hinsichtlich derselben zu 2,2) rufen, um sich den Traum von ihnen deuten zu lassen, die dieses aber nicht leisten können, obwol er diesmal nur die Deutung, nicht wie in 2, 2, zugleich die Angabe des Traumes verlangte. Statt des *Chet.* עֲלָלִין gibt das *Keri* hier u. 5, 8 die contrahirte Form עָלִּין, die erst möglich wurde, nachdem das ִ verkürzt worden wie in חַשְׁחִין 3,16. Die Form אָחֳרֵין wird verschieden erklärt; warscheinlich soll sie *plur. masc.* statt אָחֳרָן sein und עַד אָחֳרֵין *bis zum lezten* Umschreibung des Adverbs *zulezt.* Daß אָחֳרֵין *posterus* neben אָחֳרָן *alius* bedeute, dafür ist *Hitz.* den Beweis schuldig geblieben. Die Frage, weshalb Daniel erst kam, als die chaldäischen Weisen den Traum nicht hatten deuten können, läßt sich durch die Bemerkung *Zündel's* S. 16: es sei der natürliche Hergang, daß zuerst die gerufen werden, welche vermöge ihrer natürlichen Weisheit deuten sollen, und erst, als ihre Weisheit zu Schanden geworden, Daniel berufen werde, der sich durch nicht aus der Magierkaste herstammende Offenbarungen einen Namen gemacht hatte, nicht befriedigend beantworten. Denn wenn Nebuc. diese Einsicht noch von c. 2 her hatte, so würde er ihn ohne Zweifel sofort gerufen haben, da es ihm in seiner Angst über den Traum gewiß nicht in den Sinn kam, erst die natürliche Weisheit seiner Magier erproben zu wollen. Der Einwand *Hitz.'s,* warum der König nicht sofort an seinen Obermagier (v. 6) geht, der sich ihm als der beste Traumdeuter bereits c. 2 ausgewiesen hatte, ist damit nicht widerlegt; eben so wenig auch durch die Antwort, daß die Gewohnheit es mit sich brachte, nicht sogleich den Vorsteher der Magier rufen zu lassen (*Jahn*), oder daß man in der Eile nicht sogleich an ihn gedacht habe (*Häv.*). Mochte es immerhin Gewohnheit sein, nicht in jeder einzelnen Sache sofort den Obervorsteher zu rufen, so war doch ein Traum des Königs, der denselben in Schrecken und Angst sezte, ein außergewöhnliches Ereignis. Wenn daher Daniel in diesem Falle erst gerufen wurde, als die natürliche Weisheit der Magier ihr Unvermögen bekant hatte, so kann der Grund hievon nur entweder darin liegen, daß Nebuc. das vor vielen Jahren Vorgefallene (c. 2) vergessen hatte, und, da man den Obervorsteher der Weisen nur in besonderen Fällen zu Rathe zu ziehen pflegte, deshalb nur die zünftigen Pfleger der magischen Kunst gerufen wurden und, erst als diese das Geforderte nicht leisten konten, der Obervorsteher Daniel kommen mußte, oder darin, daß der König mit Absicht, aus Besorgnis eine unliebsame Antwort zu vernehmen, das angegebene Verfahren einschlug. Für die leztere Ansicht hat sich *Kran.* entschieden. „Der König — meint er — weiß aus dem Traume selber, daß der bis an den Himmel und bis an das ganze Ende der Erde reichende Baum (v. 8) eine die Erde beherschende königliche Person repräsentirt, welche *um des Gottes der Judäer willen* zu Fall kommen und bis zum Bekentnisse der Allgewalt desselben im Unglück bleiben wird, vgl. v. 13. 14. Den *Judäer* Daniel bei diesem Inhalte des Traums zunächst fern zu halten, war Grund für den König vorhanden; denn ohne Zweifel wird er unter der betreffenden Person des Traums sich selber gedacht haben, und da die besondere Richtung, welche der Traum nahm (vgl. v. 14), als natürlicher Ausgangspunkt ein entsprechendes tatsächliches übles Verhalten des Königs zum Gotte Daniels voraussezt: so

ußte ihm, ähnlich wie dem Götzendiener Ahab dem Jehova-Propheten :icha gegenüber in 1 Kg. 22 (v. 8), gegründete Besorgnis (vgl. v. 24) vor .ner harten Beurteilung seitens des Lezteren veranlassen, mit jedem an- əren eher über seine Angelegenheit zu verhandeln als mit ihm." Zur Be- ·ündung dieser Ansicht macht *Kr.* geltend „das offenbar von vornherein ıf besondere Begütigung und Captivirung ausgehende Verfahren bei der ›äteren begrüßenden Anrede Daniels durch den König (v. 5. 6), sowie as nach der Darstellung v. 16 sichtlich vom Könige nicht vermutete be- ›nders milde Verhalten des dem Gotte der Judäer Angehörigen." Dieses af Captivirung ausgehende Verfahren soll nämlich hervortreten sowol in ər Benennung: *Daniel, dessen Name Beltsazar nach dem Namen mei- es Gottes,* indem Nebuc. durch Beilegung eines an den gefeierten Gott es Reichs erinnernden Ehrennamens ihm seine Gunst zugewandt zu ha- en meinte, als auch in der folgenden Aussage: *in welchem der Geist der hei- igen Götter ist,* die Nebuc. in der Anrede wiederhole. Allein weder in dem inen noch in dem andern dieser Momente können wir die Absicht einer be- onderen Begütigung und Captivirung des Judäers Daniel erblicken; in der ezterwähnten Aussage aus zwei Gründen nicht: 1) weil Nebuc. die Aus- age nicht blos in der Anrede Daniels braucht, sondern auch schon in dem orhergehenden Referate über ihn; hätte Nebuc. es auf Captivirung ab- esehen, so würde er ihm dies ehrenvolle Prädicat nur in der Anrede ge- əben haben; 2) weil die Aussage: in welchem der Geist der heiligen Göt- ər, so echt heidnisch ist, daß der Judäer, welcher nur *einen* Gott kante, ch dadurch, daß ihm der Geist der heiligen Götter zugeschrieben wurde, .cht besonders geschmeichelt fühlen konte. Hätte Nebuc. die Absicht ge- ıbt, Daniels Gunst sich zuzuwenden, so würde er gewiß nach seinem Be- entnisse c. 2, 47 ihm den Geist des Gottes der Götter, des Herrn der Kö- ige u. dgl. beigelegt haben — ein Bekentnis, das er auch als Heide aus- ›rechen konte. Auch können wir dem Könige nicht so geringen Verstand ıtrauen, daß er gemeint haben solte, dem am Bekentnisse seines väterli- ıen Gottes so treu festhaltenden Daniel durch die Erinnerung daran, daß · ihm den Namen Beltsazar gegeben habe nach dem Namen seines Gottes el, den die Juden als Götzen verabscheuten, eine sonderliche Gunst zu ·weisen[1]. Sowol der Erinnerung an diese Umnamung als der Aussage, ıß Daniel den Geist der heiligen Götter besitze, liegt nicht die Absicht ı Grunde, Daniel zu begütigen und zu captiviren. Mit der Hinfälligkeit ieser Deutung der beiden Aussagen verliert auch die darauf basirte Er- lärung des Grundes, weshalb Daniel erst nach den chaldäischen Weisen ım Könige gerufen wurde, jede Stütze; und gegen sie sprechen auch noch ndere gewichtige Bedenken. Erstlich enthält das Edict durchaus nichts, as der Vermutung Raum gebe, daß Nebuc. kein rechtes Vertrauen, son- ern vielmehr Mistrauen gegen ihn gehegt habe. Sodann paßt die Ver- leichung Nebucadnezars mit Ahab in dessen Verhalten gegen den Pro- heten Micha deshalb nicht, weil Ahab nicht blos Polytheist wie Nebucad- ezar war, sondern viel mehr dem Antiochus Ep. ähnlich die Jehovadiener

1) Richtiger hat hierüber schon *Calvin* bemerkt: *non dubium est, quin hoc omen graviter vulneraverit animum prophetae.*

in seinem Reiche verfolgte und auf Betrieb seiner heidnischen Gemahlin Isabel den Baalsdienst zur ausschließlichen Religion seines Reiches machen wolte, was Nebuc. nicht tat. Endlich deutet auch die Relation des Traumes nicht darauf hin, daß Nebucadnezar, falls er auch wissen oder vermuten mochte, der Traum gelte seiner die ganze Erde beherschenden Person[1], gemeint habe, daß er um des Gottes der Judäer willen zu Fall kommen werde. Denn daß sich dies aus v. 14 nicht folgern läßt, zeigt nicht allein die bei Erfüllung des Traums in v. 27 genante Ursache der über den König ergangenen göttlichen Heimsuchung, sondern auch die Mahnung, mit welcher Daniel die Deutung schließt, von seinen Sünden durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen die Leidenden sich loszumachen (v. 24). — Somit bleibt nur die Annahme übrig, daß die früheren Gottesoffenbarungen dem Könige aus dem Herzen und Gedächtnisse entschwunden waren, was bei ihm, dem glücklichen Gründer und Beherscher eines Weltreichs gar nicht auffallen kann, wenn man erwägt, daß seit jenem von Daniel ihm gedeuteten Traume im zweiten Jahre seiner Regierung 25 bis 30 Jahre und auch seit dem Wunder der Rettung der Freunde Daniels aus dem Feuerofen wol schon 10 bis 15 Jahre verflossen waren. Wenn aber jene frühern Gottesoffenbarungen durch die Fülle seines Glückes seinem Herzen verdunkelt worden waren, und Daniel Jahrzehnte lang keinen Anlaß erhalten hatte, sich ihm als Offenbarer göttlicher Geheimnisse zu bezeugen: so läßt sich unschwer begreifen, wie er bei der Unruhe, in welche der Traum unsers Cap. ihn versezt hatte, nur den Befehl gab, alle Weisen Babylons zu rufen, ohne den Obervorsteher derselben ausdrücklich mit zu nennen, so daß denn auch jene zunächst allein kamen und Daniel erst dann gerufen wurde, als die natürliche Weisheit der Chaldäer sich rathlos gezeigt hatte.

Die Nennung Daniels nach seinem hebräischen Namen hat in dem für alle Völker des Reichs, also auch für die Juden bestimten Manifeste, den einfachen Grund wie in 2, 26, den Deuter des Traums im Unterschiede von den einheimischen Weisen Babels als Juden und damit zugleich als Bekenner des höchsten Gottes zu bezeichnen, und mit dem Zusatze: dessen Namen Beltsazar nach dem Namen meines Gottes, will Nebuc. andeuten, daß Daniel durch diesen Namen in die Gemeinschaft seines höchsten Gottes, des Bel, gekommen und als Verehrer nicht allein des Gottes der Juden, sondern auch des großen Gottes Bel des Geistes der heiligen Götter teilhaftig geworden sei. Unter den heiligen Göttern versteht Nebuc. nicht etwa Jehova den Heiligen, so daß er, wie *M. Geier* sagt, das Prädicat heilig *ex theologia Israëlitica* geschöpft hätte, und, wie *Calov* den Plural faßte, das *mysterium pluralitatis personarum* andeutete, sondern von heiligen Göttern redet er, wie schon *Hieron. Calv.* u. *Grot.* erkanten, als

1) Selbst das läßt sich bezweifeln, ob Nebuc. in dem Baume ein Bild seiner Person erkant habe. Noch zweifelhafter erscheint die Vermutung, welche *Kran.* über die Rathlosigkeit der einheimischen Weisen aufstelt, daß diese nämlich „ihrerseits ein genügendes Interesse hatten, vor dem Könige lieber Unfähigkeit zur Deutung des Traumes zu plaidiren, als sich mit einer in jeder Hinsicht für den König nicht schmeichelhaften und für sie deshalb mißlichen Sache zu befassen“. *Kran.* hat hiebei die übernatürliche Causalität des Traumes zu wenig erwogen und gewürdigt.

Heide (*ut idololatra*) in polytheistischem Sinne. Denn daß übernatürliche Geheimnisse offenbaren Sache der Götter sei und der Mann, welcher dies vermöge, den Geist der Götter besitzen müsse, das erkanten alle Heiden an. So urteilte schon Pharao Gen. 41,38 über Joseph, und auch die Chaldäer sprachen Dan. 2, 11 zu Nebucadnezar, daß nur die Götter seinen Traum wissen könten. Die diesem Glauben zu Grunde liegende Warheit wird auch von Joseph vor Pharao, wie von Daniel vor dem chaldäischen Könige bekant, indem beide es vor den heidnischen Königen aussprechen, daß die Deutung ihrer Träume nicht in ihrer, der Menschen, Macht stehe, sondern in Gottes Macht (Gen. 41, 16. Dan. 2, 28). Wenn aber Nebuc. im vorliegenden Falle von *heiligen* Göttern redet, so meint er damit die ἀγαθοδαίμονες gegenüber den κακοδαίμονες, wobei er das Wort *heilig* für die guten Götter sich vielleicht aus dem Gespräche mit Daniel über die Sache angeeignet hatte. — In der Anrede v. 6 nent er Beltsazar רַב חַרְטֻמַיָּא Oberster der Schriftweisen, vermutlich nach dem besondern Zweige der chaldäischen Weisheit, mit welchem Daniel neben seinem Obervorsteheramte über alle Magier sich speciell beschäftigte. אֲנֵס jem. drängen, nötigen, ihm Gewalt antun, hier: Not, Schwierigkeit machen.

In v. 7—14 erzählt Nebuc. seinen Traum. Der erste Satz v. 7 וְחֶזְוֵי וגו׳ ist absoluter Nominalsatz: die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager anlangend, so sah ich u. s. w. Ein Baum stand mitten auf der Erde. Obwol schon sehr hoch, wurde er noch immer größer und stärker, so daß er bis an den Himmel reichte und bis ans Ende der Erde sichtbar war. Die Perfecta רְבָה u. תְקִף drücken nicht den Zustand aus, sondern die zunehmende Größe und Stärke. Ihnen entspricht im zweiten Hemistich das Imperf. יִמְטֵא als die Form des anstrebenden Triebes. Richtig bemerkt schon *Ch. B. Michaelis:* Nebucadnezar sehe den Baum allmälig wachsen und immer größer werden. חֲזוֹת der Anblick, die Sichtbarkeit. Seine Sichtbarkeit reichte bis ans Ende der ganzen Erde. Richtig schon LXX: ἡ ὅρασις αὐτοῦ, eben so *Vulg.*, während *Theodot.* mit τὸ κύτος αὐτοῦ seine Weite oder Kuppel blos den Sinn wiedergibt. Ganz ungehörig zieht *Hitz.* das حَوْزَةٌ herbei, denn حوزة von حوز entspricht weder dem hebr. חזה noch bedeutet es Umfang, sondern Zusammenfassung, Umfassung, Einfassung, wonach die in den arab. Lexx. aufgeführten Bedeutungen *tractus, latus, regio* zu beurteilen sind. Dabei war der Baum reich an Laub und Früchten, so daß er den Vögeln und Thieren Schatten, Obdach und Nahrung gewährte v. 9 u. 10. שַׂגִּיא weder „groß“ noch „viel“, sondern „mächtig“, die Menge und die Größe der Früchte ausdrückend. Das בֵּהּ haben die Masoreten richtig durch Makkeph mit לְכֹלָּא verbunden, zu dem es gehört; der Sinn ist nicht der: Speise war an ihm, hatte der Baum für alle (*Häv. Maur.* u. A.), sondern: Speise (hatte er) für alles in ihm d. h. in seinem Bereiche sich Aufhaltende (*Kran. Klief.*). Die Worte bilden übrigens keinen selbständigen Satz, sondern sind nur eine weitere Veranschaulichung des שַׂגִּיא (*Kran.*) und kehren am Ende des V. in weiterer Ausführung wieder, während der erste und zweite Satz des zweiten Hemistichs die weitere Ausführung des ersten Satzes im Verse geben. אֲטְלֵל

umbram captavit, Schatten genießen, im *Targg.* hat das Aphel meist die Bed. *obumbravit.* Das *Chet.* יְדֻרוּן ist nicht zu ändern, da צִפְּרִין *gen. comm.* ist; das *Keri* ist conformirend nach v. 18ᵇ, wo das Wort als *foem.* construirt ist. Der Ausdruck: alles Fleisch umfaßt die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels, ist aber gewählt mit Rücksicht auf die unter diesem Bilde dargestelten Menschen. Denn der gewaltige, bis an den Himmel ragende und auf der ganzen Erde sichtbare Baum ist ein leicht erkenbares Symbol eines Weltherschers, dessen Macht über die ganze Erde sich erstrekt. Die Beschreibung des Wachstums und der Größe des Baums erinnert sehr an die Schilderung Pharao's und seiner Macht unter dem Bilde einer mächtigen Ceder des Libanon Ez. 31, 3 ff. vgl. auch Ez. 17, 22 ff. 19, 10 ff. und die Vergleichung des Wachstums der Menschen mit dem Wachstume der Bäume findet sich vielfach in biblischen und andern Schriften.

In v. 10 wird durch: ich war schauend u. s. w. ein neuer Vorgang in dem Traumbilde eingeleitet. Ein Wächter und Heiliger stieg vom Himmel herab. וְקַדִּישׁ mit explicirendem ו *und zwar* bringt in nachdrucksvoller Weise die nähere Bestimmung nach, daß der עִיר ein heiliger war. עִיר nicht mit צִיר Bote zu combiniren, sondern von עִיר wachen abzuleiten und dem hebr. עֵר Hohesl. 5, 2. Mal. 2, 12 entsprechend, bed. nicht: Wache haltend, sondern: Wachender, der wach ist, wie schon das Scholion zu dem εἴρ des *Theodot.* in *Cod. Alex.* erklärt: *ἐγρήγορος καὶ ἄγρυπνος.* Aehnlich bemerkt *Hieron.* zu d. St.: *significat angelos, quod semper vigilent et ad Dei imperium sint parati.* Aus unserer Stelle ist der Name *ἐγρήγορος* für höhere Engel, welche wachen nicht schlafen, in das Buch Henoch und andere Apokryphen übergegangen, wo es von guten und bösen Engeln oder Dämonen vorkomt. Die Bezeichnung des Engels als עִיר ist im A. Test. unserer Stelle eigentümlich. Dies legt die Vermutung nahe, daß sie mit der chaldäischen Götterlehre zusammenhängt. Zwar bemerkt *Klief.* ganz richtig, daß diese Benennung hier nicht blos im Munde Nebucadnezars, sondern auch v. 14 im Munde des heiligen Wächters selbst und v. 20 im Munde Daniels vorkomt, und zieht daraus den Schluß, daß offenbar der heilige Wächter selbst diesen Ausdruck zuerst von sich und dem ganzen Rathe der Seinigen gebrauchte, daß Nebucadnezar ihm v. 10 denselben nachspreche und daß Daniel ihn wieder von Nebucadnezar entnehme. Daraus folgt allerdings, daß ein Engel, keine heidnische Gottheit darunter zu verstehen ist. Denn so gewiß nach dem Sinne unserer Erzählung der Traum dem Nebucadnezar von Gott eingegeben sein soll, so gewiß soll auch der ihn Bringende ein Bote Gottes sein. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Benennung mit den religiösen Anschauungen Nebucadnezars und der Babylonier zusammenhängt. Ueber die babylonischen Götter berichtet unter anderem *Diod. Sic. II, 30:* „dem Lauf der fünf Planeten (= Götter) sind 30 andere untergeordnet, welche sie berathende Götter (*θεοὶ βούλαιοι*) nennen; deren eine Hälfte die Aufsicht über die Gegenden unter der Erde hat, die andere aber auf das sieht, was auf der Erde und unter den Menschen und am Himmel vorgeht. Alle zehn Tage wird einer derselben als Bote der Gestirne von den oberen zu den

unteren, und ebenfalls von den unteren ein anderer zu den oberen gesandt.“ Wenn nun nach v. 14 die עִירִין eine Rathsversammlung bilden, welche über die Schicksale der Menschen Beschluß faßt und dann einer dieser עִירִין herabkomt und dem Könige den Beschluß eröffnet, so liegt die Folgerung nahe, daß die עִירִין den *θεοῖς βουλαίοις* der Babylonier entsprechen. Damit läßt sich auch die göttliche Eingebung des Traumes zusammenreimen. Der chaldäischen Vorstellung von den *θεοῖς βουλαίοις* lag der richtige Gedanke zu Grunde, daß die Beziehung Gottes zur Welt durch himmlische Wesen vermittelt werde. Diese vermittelnden Wesen kent auch die biblische Offenbarung und nent sie Boten Gottes oder Engel und Heilige; ja die Schrift gibt auch Andeutungen über eine Versammlung der Engel vor dem Throne Gottes, in welcher Gott über die Schicksale der Menschen Beschlüsse faßt, welche die Engel ausführen, vgl. Hi. 1, 6 ff. 1 Kg. 22, 19 ff. Ps. 89, 8. Hienach können wir, wenn Nebucadnezars Traum von Gott kam, den עִיר für einen Engel Gottes halten, der zu dem סוֹד קְדֹשִׁים um Gottes Thron (Ps. 89, 8) gehörte; aber dieser Engel kündigt sich dem chaldäischen Könige nicht als Bote des höchsten Gottes, nicht als Engel im Sinne der Schrift an, sondern er redet v. 14 von גְּזֵרַת עִירִין, von einem Beschlusse der Wächter, einem *fatum* der *θεοὶ βούλαιοι*, welche die Aufsicht über die irdische Welt führen. Der Begriff גְּזֵרַת עִירִין ist nicht biblisch, sondern babylonisch heidnisch. Nach der Schriftlehre bestimmen nicht die Engel das Schicksal der Menschen, sondern allein Gott, welchen die Engel nur als dienende Geister umstehen, um seine Befehle zu vollziehen, seinen Rath den Menschen kundzutun. Der Engel bezeichnet aber dem babylonischen Könige den göttlichen Beschluß über das von Gott über ihn zu verhängende Gericht der Demütigung für seinen Stolz als „Beschluß der Wächter“, um ihm denselben auf die für ihn verständlichste Weise als ein Gottesgericht anzukündigen. Dagegen wolle man nicht einwenden, daß ein Bote Gottes sich nicht den Namen einer heidnischen Gottheit geben konte, und daß, wenn Nebuc. dem Bringer des Traums aus Mißverstand den Namen eines seiner heidnischen Götter gegeben hatte, Daniel bei der Deutung diesen die Bedeutung des Traums verkehrenden Mißverstand hätte berichtigen müssen, wie *Klief.* sagt. Denn diesem zu befürchtenden Mißverstande beugte der Gottesbote durch die Erklärung vor, daß die Sache Beschluß der Wächter sei, auf daß die Lebendigen erkennen, daß der Höchste über das Königtum der Menschen herschet und es verleiht wem er will (v. 14), wodurch er sich deutlich genug als einen Boten des Höchsten d. i. des lebendigen Gottes ankündigt. Noch weiter zu gehen und den König zu belehren, daß seine religiösen Vorstellungen von den Göttern, den עִירִין oder *θεοῖς βουλαίοις* irrig seien, weil es außer dem Höchsten, der allein Gott ist, keine andern Götter gebe, sondern nur Engel, welche keine *θεοί* sondern Geschöpfe Gottes seien, das war für den Zweck seiner Botschaft nicht erforderlich. Dieser Zweck ging nur dahin, Nebucadnezar zur Anerkennung des Höchsten zu führen, d. h. zur Anerkennung, daß der Höchste als König des Himmels über das Königtum der Menschen herscht. Da nun dieses schon der Gottesbote ausgesprochen, so brauchte Daniel bei der Deutung des Traumes dem Könige nicht mehr

zu sagen, als was er in v. 21 u. 22 sagt, wo er die Sache als Beschluß des Höchsten bezeichnet und damit die Vorstellung des Königs von dem „Beschlusse der Wächter" indirect corrigirt und dem Könige deutlich zu verstehen gibt, daß die ihm angekündigte Demütigung nicht von den *θεοῖς βουλαίοις* der Babylonier, sondern von dem allein wahren Gotte, den Daniel mit seinem Volke verehre, über ihn verhängt werde[1]. Denn עִיר bezeichnet Nebuc. als קַדִּישׁ in demselben Sinne, in welchem er v. 5 von heiligen Göttern redete.

V. 11. Der Gottesbote rief mit Macht (vgl. 3, 4) „zum Zeichen der starken, festen Willensäußerung" (*Kran.*). Der Befehl: hauet um, ergeht nicht an Engel (*Häv. Hitz. Auberl.*), sondern der Plural ist impersonell zu fassen: der Baum soll umgehauen werden. Die Personen, welche den Befehl ausführen sollen, sind unbestimt gelassen. אַתַּרוּ steht für אַתְּרוּ nach Analogie der Verba 3. *gutt.*, von נְתַר abfallen, von welkenden Blättern. Infolge der Vernichtung des Baumes fliehen die Thiere, die unter und auf ihm Schutz gesucht hatten. Doch soll der Baum nicht ganz vernichtet werden, sondern (v. 12) sein Wurzelstock erhalten bleiben, daß er später wieder auschlagen und zum Baume erwachsen könne. Der Stamm ist nicht das Königtum, die Dynastie, die bei dem Hause Nebucadnezars verbleiben soll (*Häv.*), sondern der Baum mit dem Wurzelstocke ist Nebucadnezar, der als König abgehauen werden soll, aber als Mensch bleibt, de[illegible] wieder zum Könige aufwachsen wird. Aber der Wurzelstock soll „in Fessel von Eisen und Erz" geschlagen werden. Mit diesen Worten, zu welchen aus dem Vorhergehenden שְׁבֻקוּ lasset ihn, zu ergänzen, geht die Red[illegible] vom Bilde auf die abgebildete Person über. Dieser Uebergang liegt i[illegible] lezten Satze des V.: mit den Thieren des Feldes habe er Teil am Kraut[illegible] der Erde, unleugbar vor; denn von einem Wurzelstocke kann das nic[illegible] gesagt werden, daher diese Worte auch in der Deutung v. 22 unveränder[illegible] auf Nebuc. übertragen werden. Aber auch schon in den vorhergehende[illegible] Sätzen ist dieser Uebergang nicht zweifelhaft. Auf einen Baumstock passen weder die Worte: im Grase des Feldes, noch das Naßwerden vo[illegible] Thaue des Himmels, weil beides dann nichtssagend wäre; noch wenig[illegible] die Fessel von Eisen und Erz; denn einen Baumstrunk pflegt man nic[illegible] mit Eisenbändern zu umklammern, um ihn vor Sprüngen und Rissen u[illegible] völligem Untergange zu bewahren. Also beziehen sich schon diese Wor[illegible] auf Nebucadnezar, aber das Fesseln in Eisen und Erz ist nicht mit *Hiero[illegible]* u. A. vom Binden des Rasenden mit Ketten zu verstehen, sondern bildli[illegible] oder geistig vom Entziehen der freien Selbstbestimmung durch die Fe[illegible] seln des Wahnsinns; vgl. die Fesseln des Elends Ps. 107, 10. Hi. 36, 8. — Mit dieser Fesselung verträgt sich auch die Bewegung unter freiem Hi[illegible]

---

1) Ganz abzuweisen ist die Behauptung von *Berth. v. Leng. Hitz. Maur.*, [illegible] unser Verf. den Engelrath und den an Nebuc. entsendeten Engel nach den persisc[illegible] Vorstellungen von den sieben Amschaspands (*Amĕscha-Çpenta*) gebildet habe, [illegible] nach dem Urteile aller gründlichen Kenner des Parsismus die Lehre von den *Am[illegible] scha-Çpenta*'s gar nicht in den ältesten Teilen des Avesta vorkomt, und der Ave[illegible] überhaupt nicht so alt ist, daß eine Abhängigkeit der babylonischen Götterlehre v[illegible] der Zendlehre der Parsen erweislich oder warscheinlich würde.

mel im Grase des Feldes und das Naßwerden vom Thau des Himmels, ohne daß man dabei an ein aufsichtsloses Umherschweifen des Wahnsinnigen in Feld und Wald zu denken braucht. — In v. 13 gibt der Engel an, wodurch Nebuc. in diesen Zustand kommen soll. Sein Herz wird aus einem menschlichen verändert werden, nämlich wie der folgende Satz sagt: in ein thierisches. שַׁנִּא מִן verändern, verschieden machen von — weg, daß es nicht mehr ist, was es war. Das *Chet.* אֱנוֹשָׁא ist hebraisirende Form für das chald. אֱנָשָׁא des *Keri,* hier wie in v. 14, wo daneben auch die hebräische Pluralform אֲנָשִׁים steht. אֱנוֹשָׁא steht nach der im Hebräischen häufigen abgekürzten Vergleichung für מִן לְבַב אֱנוֹשָׁא und die 3. *pers. plur.* יְשַׁנּוֹן impersonell statt des Passivums. לְבַב Herz ist das Centrum des geistig-seelischen Lebens. Das Herz des Menschen wird entmenschlicht, wenn seine Seele verthiert wird, denn der Unterschied des Menschen- und Thierherzens hat seinen Grund in dem Unterschiede der Menschen- und Thierseele (*Delitzsch,* bibl. Psychol. S. 252). — Und sieben Zeiten sollen über ihm vorübergehen, nämlich unter den beschriebenen Verhältnissen, d. h. sein gebundener Zusand soll sieben Zeiten lang dauern. Nach dem Vorgange der LXX und des *Joseph.* verstehen viele alte und neuere Ausll. bis auf *Maur. Hitz.* u. *Kran.* herab unter עִדָּנִין Jahre, weil die „Zeiten" auch 7, 25. 12, 7 Jahre seien und weil in v. 26 von zwölf Monaten die Rede ist und dadurch die „Zeit" auf ein Jahr bestimt werde. Aber aus v. 26 läßt sich über die Länge der עִדָּנִין gar nichts folgern und in 7, 25 u. 12, 7 sind die Zeiten auch nicht Jahre. עִדָּן bezeichnet überhaupt eine bestimte Zeitfrist, deren Länge oder Dauer sehr verschieden sein kann. Sieben ist „Maß und Signatur der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes und aller für dasselbe zunächst bedeutsamen Factoren und Erscheinungen" (*Lämmert,* zur Revision der bibl. Zahlensymbolik, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. IX S. 11), oder wie *Leyrer* in *Herz.* Realencykl. XVIII S. 366 sich ausdrückt, „die Signatur für alle heilsökonomischen in Gericht und Gnade in der Zeit sich vollziehenden Taten Gottes, Strafen, Sühnungen, Weihungen und Segnungen". Hienach sind sieben Zeiten die Dauer der über Nebucadnezar zu heilsgeschichtlichem Zwecke verhängten göttlichen Strafe. Ob diese Zeiten in Jahren, Monaten oder Wochen bestehen sollen, ist nicht gesagt und läßt sich überhaupt nicht bestimmen. Der Annahme, daß es sieben Jahre seien, steht auch „schon der Umstand entgegen, daß Nebuc. wieder zur Vernunft kam, was bei psychischen Krankheiten nach so langer Dauer, nur höchst seltene Fälle ausgenommen, nicht wol anzunehmen ist" (*J. B. Friedreich,* Zur Bibel. Naturhist., anthropol. u. medicin. Fragmente I S. 316).

Der Gottesbote schließt V. 14 seine Ankündigung mit den Worten, daß die Sache unabänderlich beschlossen sei, zu dem Zwecke, die Menschen zur Anerkennung der Herschaft des Höchsten über die Könige der Erde zu bewegen. Die beiden ersten Sätze haben kein Verbum, man hat also das *verb. substant.* zu suppliren. Danach darf man nicht übersetzen: Durch Beschluß der Wächter ist die Botschaft d. h. wird sie überbracht (*Kran.*), noch: in dem Schicksale, dem unabänderlichen Willen des Himmel ist der Beschluß enthalten (*Häv.*), sondern ב bezeichnet das Bereich,

worin die גְּזֵרָה liegt, und ist deutsch zu übersetzen: im Beschluß der Wächter besteht, oder: auf Beschluß d. W. beruht die Botschaft. גְּזֵרָה die unabänderliche Entscheidung, *decretum divinum, quod homini aut rebus humanis tanquam inevitabile impositum est* (*Buxtorf, Lex. talm. rabb. p. 419*), das Fatum, an welches die Chaldäer glaubten. Wegen פִּתְגָם s. zu 3, 16; hier kann man die Grundbedeutung: das Zugehende, die Botschaft, festhalten. Das zweite Glied ist synonym, und besagt dasselbe in anderer Wendung: Wort, Ausspruch der Heiligen d. i. der Wächter (s. zu v. 10) ist שְׁאֵלְתָא die Angelegenheit. Die im Etymon liegende Bedeutung: Bitte oder Frage paßt hier nicht, sondern nur die abgeleitete Bed. Angelegenheit als Gegenstand der Frage oder Bitte. Gemeint ist ja das über den Baum Beschlossene, das Umhauen desselben u. s. w. Dies liegt so klar vor, daß ein darauf zurückweisendes Pronomen überflüssig erschien. עַד דִּבְרַת דִּי bis zu der Sache daß . . . hin s. v. a. zu dem Ende daß; nicht = עַד דִּי v. 22, weil hier keine Zeitbestimmung vorhergeht. Die Aenderung des עַד in עַל (*Hitz.*) ist unnötig und willkürlich. Daß die Lebendigen erkennen u. s. w. Der Ausdruck ist allgemein gehalten, weil noch nicht gesagt ist, wer unter dem Baume, der abgehauen werden soll, zu verstehen ist; der allgemeine Ausdruck aber ist auch sachlich richtig. Denn komt der König durch Erfahrung zu dieser Erkentnis, so werden auch alle, die auf ihn achten, dazu gelangen. Die beiden lezten Sätze von v. 14. geben näher an, wie der Höchste seine Herschaft über das Königtum der Menschen manifestirt. Das *Chet.* עליה ist aus עִלָּיְהָא verkürzt und wird im *Keri* durch Ausstoßung des י noch weiter verkürzt; so öfter 5, 21. 7, 4 ff. u. a. — V. 15. An die Mitteilung seines Traums knüpft Nebuc. die Aufforderung an Daniel an, ihm denselben zu deuten. Die Form פִּשְׁרֵא ist alte mit der Auslautung auf *ē* überlieferte Orthographie und Erweichung aus פִּשְׁרֵה (vgl. v. 6), woran die masoret. Note א statt ה erinnert (*Kran.*).

V. 16—24. Die Deutung des Traumes. V. 16. *Da entsezte sich Daniel, dessen Name Beltsazar, wol einen Augenblick lang und seine Gedanken erschrekten ihn. Es antwortete der König und sprach: Beltsazar, der Traum und seine Deutung erschrecke dich nicht! Beltsazar antwortete und sprach: Mein Herr, der Traum gelte deinen Hassern und seine Deutung deinen Feinden!* V. 17. *Der Baum, den du geschaut, daß er groß ward und stark und seine Höhe bis an den Himmel reichte, und der zu sehen war über die ganze Erde,* V. 18. *und dessen Laub schön war und seine Frucht mächtig und Speise für alles bei ihm, unter welchem das Gethier des Feldes wohnte und in dessen Zweigen die Vögel des Himmels hausten,* V. 19. *das bist du, o König, der du groß geworden und stark, und deine Größe ward groß und reichte an den Himmel und deine Herschaft an das Ende der Erde.* V. 20. *Und daß der König einen Wächter und Heiligen gesehen hat vom Himmel herabsteigen, welcher sprach: Hauet den Baum um und verderbt ihn, doch den Stamm seiner Wurzel lasset in der Erde, aber in Fessel von Eisen und Erz im Grase des Feldes, und vom Thau des Himmels werde er benezt und mit den Thieren des Feldes habe er sein Teil, bis daß sieben Zeiten über ihm vergehen* — V. 21. *so ist dies*

die Deutung, o König, und solches ist der Beschluß des Höchsten, welcher meinen Herrn den König trift: V. 22. *Man wird dich nämlich verstoßen von den Menschen und bei den Thieren des Feldes wird dein Aufenthalt sein, und Kraut wie den Rindern wird man dir zu essen geben und vom Thau des Himmels dich benetzen lassen; und so werden sieben Zeiten über dir vergehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste herschet über das Königtum der Menschen und wem er will es verleihet.* V. 23. *Daß man aber gesagt hat, den Stamm der Wurzel des Baumes zu lassen — dein Königtum wird dir wieder erstehen von dem an, daß du erkant haben wirst, daß der Himmel die Herschaft hat.* V. 24. *Darum, o König, laß dir meinen Rath gefallen, und wirf ab deine Sünden durch Gerechtigkeit und deine Missetaten durch Barmherzigkeit gegen Bedrängte, wenn deinem Glücke Dauer sein soll.*

Da Daniel die Bedeutung des Traumes sofort durchschaute, so ward er für einen Moment bestürzt, daß er vor Entsetzen über die seine Seele bewegenden Gedanken nicht reden konte. Diese Bestürzung ergriff ihn, weil er dem Könige wolwolte und ihm doch ein so schweres Gottesgericht ankündigen soll. Die Punctation אֶשְׁתּוֹמַם für אִשְׁתּוֹמַם ist syrischartig, eben so im Hebräischen 8, 27; vgl. *Winer* chald. Gr. §. 25, 2. כְּשָׁעָה חֲדָא bed. nicht: ohngefähr eine Stunde lang (*Mich. Hitz. Kran.* u. A.), sondern: etwa einen Augenblick, einen Moment, s. wegen שָׁעָה zu 3, 6. Der König nimt die Bestürzung wahr und merkt, daß Daniel die Deutung gefunden hat. Daher fordert er ihn durch freundliches Zureden auf, sie ohne Rücksicht anzugeben. Darauf leitet Daniel sie mit Worten liebevoller Teilnahme für das Wolergehen des Königs ein. Die Worte: der Traum sei deinen Hassern u. s. w. haben nicht den Sinn: es ist ein Traum, eine Weissagung, wie sie des Königs Feinde sich nicht günstiger wünschen können (*Klief.*), sondern: möge der Traum mit seiner Bedeutung für deine Feinde sein, ihnen gelten oder sich auf sie beziehen (*Häv. Hitz.* u. A.). Das *Chet.* מַרְאִי ist die regelmäßige Bildung von מָרֵא mit dem Suffixe, wofür die Masoreten die spätere talmudisch-targumische Form מָר substituirt haben. Betreffs der Variante שַׂנְאָךְ mit verkürztem *a*, wie חַשְׁחִין (3, 16) und andere Participformen vgl. *Winer* §. 34, III. Daß Nebuc. v. 16 in seinem Ausschreiben von sich in der 3. Person redet, berechtigt weder zu der Folgerung, daß ein Anderer von ihm rede, das Document also unecht sei (*Hitz.*), noch zu der: daß dieser V. eine in das Document eingeschaltete geschichtliche Notiz enthalte; denn Aehnliches komt in solchen Documenten öfter vor, vgl. Esr. 7, 13—15. Esth. 8, 7. 8. — Von v. 17 an deutet Daniel dem Könige seinen Traum, wobei er den Inhalt desselben mit denselben Worten, nur hie und da etwas abgekürzt wiederholt und dann die Beziehung auf den König folgen läßt. Zu v. 17 u. 18 vgl. v. 8 u. 9. Die nähere Beschreibung des Baumes ist dem Relativsatze: welchen du geschaut hast, subordinirt, so daß sich das Subject mit dem das *verbum substant.* vertretenden הוּא (v. 19) regelrecht an das Prädicat אִילָנָא anschließt. Auch die Deutung der einzelnen Aussagen über den Baum ist in Relativsätzen dem Subjecte subordinirt. Für das *Chet.* רְבַית = רְבַיְתְּ bietet das *Keri* die ver-

kürzte Form רְבַת mit Elision des 3. Radicals, analog der Verkürzung des folgenden מְטַת für מְטָת. Dem Rufe des Engels: den Baum umzuhauen u.s.w. (v.20 vgl. v. 10—13) gibt Daniel die Deutung v.21: Es sei unabänderlicher Beschluß des Höchsten, der über den König kommen werde, daß er von den Menschen ausgestoßen bei den Thieren wohnen werde u.s.w. מְטָא עַל = dem hebr. בּ״א עַל. Die unbestimte Pluralform טָרְדִין steht statt des Passivums, ebenso die folgenden יְטַעֲמוּן לָךְ und מְצַבְּעִין vgl. zu 3,4. Das Subject bleibt dabei ganz unbestimt, und man hat weder an Menschen zu denken, die ihn aus ihrer Gesellschaft ausstoßen u.s.w. werden, noch an Engel, von welchen wol das Ausstoßen prädicirt werden könte, aber schwerlich das Speisen mit Gras und das Benetzen mit Thau. — In v.23 ist Bild und Deutung ohne weiteres an einander gereiht, so daß man vor מַלְכוּתָךְ in Gedanken דְּנָה פִשְׁרָא aus v.21 wiederholen muß. קַיָּמָא, קְאָם bed. hier nicht: stehen, bestehen, bleiben; dies paßt nicht zu dem folgenden מִן־דִּי, denn bis Nebuc. zur Erkentnis der Herschaft Gottes komt, soll sein Königtum nicht fortbestehen, sondern ruhen, ihm entzogen sein. קוּם aufstehen hat hier inchoative Bed.: wieder aufstehen. Zu שַׁלִּיטִין ergibt sich die nähere Bestimmung: über das Königtum der Menschen, aus v.22. Aus diesem Gegensatze erklärt sich der Gebrauch des שְׁמַיָּא Himmel für עִלָּיָא Höchster, Gott des Himmels, woraus später der Gebrauch von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* für *βασιλεία τοῦ θεοῦ* entstand.

An die Deutung des Traums schließt Daniel v.24 die Vermahnung an den König an, sich durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit von seinen Sünden loszumachen, um seinem Lebensglücke Dauer zu bereiten. Daniel kent kein heidnisches Fatum, sondern weiß, daß Gottes Gericht sich nach dem sittlichen Verhalten der Menschen richtet und daß gedrohte Strafe durch Bekehrung abgewendet werden kann, vgl. Jer. 18,7 ff. Jon. 3, 5 ff. Jes. 38,1 ff. Dieser Weg, das gedrohte Gericht von sich abzuwenden, stand auch für Nebucadnezar offen, zumal die Zeit des Eintretens des Traumes nicht bestimt, ihm also noch Frist zur Buße gelassen war. Der Rath Daniels wird nach dem Vorgange *Theodotions* und der *Vulg.*, vieler Kchv. u. Rabbinen von *Berth. Hitz.* u. A. so gedeutet, daß darin die Werkheiligkeit der spätern Juden gelehrt sei, indem sie übersetzen: löse deine Sünden durch Woltun ein (*Hitz.*: kaufe deine Sünden los durch Almosen) und deine Uebertretungen durch Barmherzigkeit gegen Unglückliche[1]). Allein diese Uebersetzung des ersten Satzes ist sprachlich falsch. Denn פְּרֻק bed. nicht: einlösen, loskaufen, und צִדְקָה nicht: Almosen oder Woltätigkeit. פְּרַק bed. abbrechen, zerbrechen, daher trennen, abtrennen, entfernen, so z.B. Gen. 21,40. Und wenn in den *Targg.* פרק für גָּאַל, פָּדָה lösen, ablösen, gebraucht wird vom Lösen, Loskaufen der Erstgeburt, eines Ackers und anderer wertgeachteter Güter, so paßt dieser Sprachgebrauch in keiner Weise zu dem Objecte Sünden, weil die Sünden kein Gut

1) *Theodot.* übersezt: *καὶ τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι, καὶ τὰς ἀδικίας σου ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων*. *Vulg.*: *et peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Hienach betrachtet die katholische Kirche diese Stelle als *locus classicus* für die Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke, wogegen erst die *Apologia Confess. August.* die richtige Auslegung festgestelt hat.

sind, das man einlöst oder ablöst, um es zu eigenem Gebrauche zu behalten. פְּרַק חֲטָי kann nur bedeuten: die Sünde abwerfen, sich von der Sünde losmachen. צִדְקָה bed. im A. T. nirgends Woltun oder gar Almosen. Diese Bed. haben erst die werkgerechten Rabbinen dem Worte in ihren Schriften gegeben. Gerechtigkeit zu üben empfielt Daniel dem Könige als Haupttugend eines Regenten, im Gegensatze zur Ungerechtigkeit der Despoten, wie *Hgstb. Häv. Hofm.* u. *Klief.* richtig bemerkt haben. Dem entspricht auch das zweite Glied. Wie Gerechtigkeit gegen alle Untertanen, so soll der König gegen die Bedrängten, Elenden, Armen insbesondere Barmherzigkeit üben. Beide Tugenden werden daher öfter zusammen genant, z. B. Jes. 11, 4. Ps. 72, 4. Jes. 41, 2 als Tugenden des Messias. חֲטָיָךְ ist Plural von חֲטָי wie das parallele עֲוָיָתָךְ zeigt, und das *Keri* nur die spätere Verkürzung oder defective Suffixbildung, wie 2, 4. 5, 10 u. ö. — Auch der lezte Satz ist schon von *Theodot.*: ἴσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασίν σου ὁ θεός, *Vulg.*: *forsitan ignoscet delictis tuis* u. vielen älteren Ausll. ganz mißverstanden worden, indem sie אַרְכָּא im Sinne von אֶרֶךְ אַפַּיִם Langmut faßten und שְׁלֵוְתָךְ von שְׁלָה fehlen (vgl. 3, 29) ableiteten. אַרְכָּא bed. Dauer oder Länge der Zeit wie 7, 12; שְׁלֵוָא Ruhe, Sicherheit wie das hebr. שַׁלְוָה, hier das ruhige Lebensglück, und הֵן weder *ecce,* noch *forsitan, si forte,* ob etwa, sondern einfach: wenn, wie allenthalben im B. Daniel. — Daniel stelt dem Könige als Bedingung für dauerndes Lebensglück und damit *implicite* für Abwendung der ihm gedrohten Strafe Besserung des Lebens, Aufgeben der Ungerechtigkeit und Härte gegen Elende und Ueben von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

V. 25—30. Die Erfüllung des Traumes. V. 25. *Alles widerfuhr dem Könige Nebucadnezar.* V. 26. *Nach Verlauf von zwölf Monaten wandelte er umher auf dem königlichen Palaste zu Babel.* V. 27. *Es hub der König an und sprach: Ist das nicht die große Babel, die ich gebaut habe zum königlichen Hause durch meine große Kraft und zu Ehren meiner Herrlichkeit?* V. 28. *Noch war das Wort im Munde des Königs, da fiel eine Stimme vom Himmel: Dir wird gesagt, König Nebucadnezar: Das Königtum ist von dir gewichen!* V. 29. *Und von den Menschen wird man dich verstoßen und bei den Thieren des Feldes wird dein Aufenthalt sein, Kraut wie den Rindern wird man dir zu essen geben, und sieben Zeiten werden so über dir vergehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste herschet über das Königtum der Menschen und wem er will es verleihet.* V. 30. *In selbigem Augenblicke ward das Wort vollbracht über Nebucadnezar, und von den Menschen ward er verstoßen, und Gras gleich den Rindern aß er und von dem Thau des Himmels wurde sein Leib benetzet, bis daß sein Haar groß wurde wie Adlerfedern und seine Nägel wie Vogelkrallen.*

Die Erfüllung des Traumes erzählt Nebuc. ganz objectiv so, daß er von sich in der dritten Person spricht. Darin finden *Berth. Hitz.* u. A., daß der Verf. aus der Rolle des Königs in den erzählenden Ton falle und eben dadurch verrathe, daß er ein anderer als der König sei, das Edict also untergeschoben sei. Allein diese Folgerung wird schon dadurch widerlegt, daß Nebuc. von v. 31 an seine Genesung wieder in der ersten Person

berichtet. Daraus ergibt sich unzweifelhaft, daß der Wechsel der Person seinen Grund in der Sache hat. Freilich nicht darin, daß Nebuc. es nicht für anständig gehalten habe, in seiner Person über seinen Wahnsinn zu berichten; denn hätte er so zarte Rücksicht auf seine Person genommen, so würde er den ganzen Vorfall nicht durch ein Manifest allen seinen Untertanen publicirt haben. Der Grund dafür, daß er den Zustand des Wahnsinns in der dritten Person als von einem Dritten erzählt, liegt einfach darin, daß er in diesem Zustande kein Ich war (*Klief.*). Mit der Wiederkehr des Ichs bei der Genesung beginnt Nebuc. auch wieder in der ersten Person zu erzählen (v. 31). V. 25 enthält die kurze summarische Angabe über die Erfüllung des Traumes an dem Könige. Diese wird dann v. 26—30 weiter ausgeführt. Zu Ende von zwölf Monaten d. h. nach Verlauf von 12 Monaten seit dem Traume, erging sich der König auf seinem Palaste zu Babel d. h. auf dem platten Dache desselben, vgl. 2 Sam. 11, 2. Der Zusatz: zu Babel deutet nicht auf einen fern von Babel lebenden Concipienten hin, wie *Berth. v. Leng. Maur.* u. A. wähnen, sondern erscheint schon aus dem Grunde ganz sachgemäß, weil Nebuc. gewiß auch außerhalb Babylons Paläste hatte, ist aber mit besonderer Rücksicht auf die folgende Aeußerung des Königs über die große Babel gemacht. עָנֵה heißt auch hier nicht einfach: anheben zu reden, sondern eig. antworten und sezt ein vorausgehendes Zwiegespräch des Königs in seiner Seele voraus. Ob man aber daraus in Verbindung mit der Zeitangabe „nach zwölf Monaten" schließen darf, daß Nebuc. gerade als die bedeutsame Traumbegebenheit jährig wurde, sich mit jenem Traume lebhaft beschäftigt habe, muß dahingestelt bleiben und kann keinesfalls zur psychologischen Erklärung des Eintreffens des Traumes benuzt werden. Die Gedanken, welche Nebuc. in v. 26 ausspricht, sind einer solchen Annahme nicht günstig. Hätte der König sich jenes Traumes und seiner Deutung erinnert, so würde er schwerlich so stolz von seinen Prachtbauten geredet haben, wie er v. 27 tut. Indem er von der Höhe seines Palastes herab die große und prächtige Stadt überschaut, „übermeistert ihn der Hochmut", daß er den Bau dieser großen Stadt zum Sitze seines Königtums der Stärke seiner Macht zu Ehren seiner Herrlichkeit zuschreibt. Aus dem Zusatze רַבְּתָא folgt nicht, daß dieses Prädicat ein stehendes *Epitheton ornans* von Babel war, wie etwa bei חֲמַת רַבָּה Am. 6, 2 u. andern Städten Asiens; denn obwol *Pausan.* u. *Strabo* Babylon μεγάλη und μεγίστη πόλις nennen, so führt sie doch bei keinem alten Schriftsteller diese Bezeichnung als stehenden Beinamen. In Apok. 14, 8 aber ist dieses Prädicat aus unserer Stelle genommen, und im Munde Nebucadnezars entspricht es ganz dem Selbstruhme seiner großen Macht, durch die er Babel zur Residenz eines großen Königs erbaut habe. בְּנָה bezeichnet wie בָּנָה öfter nicht das Erbauen oder Gründen der Stadt, denn die Gründung Babylons fält in die ersten Zeiten nach der Sindflut (Gen. 11) und wird von den Profanscribenten dem Gotte Belus oder der mythischen Semiramis zugeschrieben d. h. in die vorgeschichtliche Zeit gesezt, sondern בְּנָה bed. das Ausbauen, die Vergrößerung und Verschönerung der Stadt לְבֵית מַלְכוּ zum Hause des Königtums d. h. zu einer königlichen Residenz, vgl. den verwandten Ausdruck בית מַמְלָכָה

Am. 7, 13. בֵּית steht in dieser Verbindung weder für Stadt, noch für הֵיכַל (v. 26), sondern hat die Bed. Wohnstätte. Das Königtum des babylonischen Reichs hat seine Wohnstätte, seinen Sitz in Babel, der Hauptstadt des Reiches. Betreffs der großen Bauten Nebucadnezars in Babylon s. die Berichte des *Berosus* in *Josephi Antt. X, 11, 1* u. *c. Ap. I, 19* und des *Abydenus* in *Eusebii praepar. evang. IX, 41* u. *Chron. I p. 59.,* sowie die Schilderung dieser Bauten in *Duncker's* Gesch. des Alterth. I S. 854 ff. — Die Vermessenheit dieser Rede tritt hervor in den Worten: „durch die Stärke meiner Macht und zur Pracht (Ehre) meiner Herrlichkeit." Damit bezeichnet Nebuc. sich als den Schöpfer seines Königreichs und der Herrlichkeit desselben, während der Ausbau der Hauptstadt zu einer von seinem Ruhme und seiner Macht zeugenden Residenz zugleich auf die Dauer seiner Dynastie hindeutet. Dieser Hochmutsäußerung folgt auf der Stelle die Demütigung vonseiten des allmächtigen Gottes. Eine Stimme fiel vom Himmel. נְפַל wie Jes. 9, 7 vom plötzlichen Herabkommen einer Gottesoffenbarung. אָמְרִין Umschreibung des Passivums wie 3, 4. Das Perfect עֲדָת bezeichnet die Sache als vollendet. In dem Momente, da Nebuc. die Stimme vom Himmel in seinem Innern vernimt, geht das Wort in Erfüllung: der König verfält in Wahnsinn und verliert das Königtum. In v. 29 wird der Inhalt der Weissagung v. 22 wiederholt und dann v. 30 bemerkt, daß das Wort sofort an Nebucadnezar sich erfülte. Zu בַּהּ שַׁעֲתָא vgl. 3, 6. סָפַת von סוּף zu Ende gehen. Die Weissagung geht zu Ende, wenn sie eintrift, sich erfült. Die Erfüllung wird mit den Worten der Weissagung erzählt. Von den Menschen wurde Nebuc. verstoßen, nämlich durch seinen Wahnsinn, in welchem er den Umgang mit Menschen floh und wie ein Thier bei den Thieren im Freien sich aufhielt, Gras wie Rinder fraß und in Verwarlosung der Leibespflege so verwilderte, daß seine Haare den Adlerfedern und seine Nägel den Vogelkrallen ähnlich wurden. כְּנִשְׁרִין und כְּצִפְּרִין sind abgekürzte Vergleichungen, s. zu v. 13. Daß dieser Zustand eine eigentümliche Erscheinung des Wahnsinns war, wird in v. 31 ausdrücklich gesagt, wo die Genesung als Wiederkehr des Verstandes bezeichnet wird. Diese Krankheit, in welcher Menschen sich für Thiere halten, die Lebensweise der Thiere nachahmen, heißt *insania zoanthropica* oder *lycanthropia,* wenn die Wahnsinnigen sich für Wölfe halten. Der Zustand ist ganz naturgetreu beschrieben. Selbst „an dem Grasfressen ist — wie *G. Rösch* in d. deutschen morgld. Ztschr. XV S. 521 bemerkt — nichts zu markten und zu deuten; es ist ein auch jezt noch, z. B. an einer Frau in der württembergischen Irrenanstalt Zwiefalten, meinem früheren geistlichen Wirkungskreise, bei Geistesstörung beobachtetes Krankheitszeichen." Geschichtliche Belege für diese Art Wahnsinn haben gesammelt *Trusen,* Sitten, Gebr. u. Krankheiten der alten Hebräer S. 205 f. der 2. Aufl. und *Friedreich,* Zur Bibel I S. 308 ff[1].

---

1) Ueber die Aussage: sein Haar wuchs wie Adlerfedern u. s. w. bemerkt *Friedr.* S. 316, daß außer der Vernachlässigung der Außenseite noch die Erfahrung, daß zuweilen bei psychischen Krankheiten die Nägel eine eigentümliche monströse Wucherung mit Deformität erhalten, zu berücksichtigen sei. Außerdem komme sein langer Aufenthalt im Freien in Betracht, „denn es ist Erfahrungsache, daß die Haare,

V. 31—34. **Nebucadnezars Genesung, Wiedereinsetzung in sein Königtum und preisende Anerkennung des Herrn im Himmel.** V. 31. *Aber zu Ende dieser Tage erhob ich Nebucadnezar meine Augen zum Himmel und mein Verstand kehrte zu mir zurück und ich benedeiete den Höchsten und pries und ehrete den ewig Lebenden, dessen Herschaft eine ewige Herschaft ist und dessen Königtum währet bei Geschlecht und Geschlecht.* V. 32. *Und alle Bewohner der Erde werden wie gar nicht geachtet und nach seinem Willen tut er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde, und es gibt keinen, der ihm auf die Hand schlüge und zu ihm spräche: was machst du?* V. 33. *Zur selbigen Zeit kehrte mein Verstand zu mir zurück und zur Ehre meines Königtums kehrte meine Herrlichkeit und mein Glanz zu mir zurück, und mich suchten meine Räthe und Gewaltigen, und ich ward wieder in mein Königtum eingesezt und ausnehmende Größe wurde mir hinzugetan.* V. 34. *Nun preise ich Nebucadnezar, und erhebe und rühme den König des Himmels, weil all sein Tun Warheit ist und seine Wege Recht sind und weil er die in Hoffart Wandelnden zu erniedrigen vermag.*

Auch der zweite Teil der Weissagung (v. 23) ging in Erfüllung. „Zu Ende der Tage“ d. i. nach Ablauf der sieben Zeiten erhob Nebuc. seine Augen gen Himmel — das erste Zeichen der Wiederkehr des menschlichen Bewußtseins, woraus nicht mit *Hitz.* zu schließen, daß er vorher im Wahnsinne wie ein Ochs auf allen Vieren gegangen wäre. Nebuc. will damit nur sagen, daß sein erster Gedanke ein Aufblick zum Himmel war, von wo die Hilfe ihm gekommen, vgl. Ps. 123, 1 f. — Damit kehrte zugleich sein Verstand wieder. Das Erste nun, was er vornimt, ist Gott zu danken, ihn als den ewig Lebenden zu preisen und die Ewigkeit seiner Herschaft zu bekennen. Als den „ewig Lebenden“ erkent und preist Nebuc. Gott, weil er ihm sein Leben, das im Wahnsinne untergegangen war, wieder gegeben hat, vgl. 6, 27. — Zu v. 31[b] vgl. 3, 33. Die Ewigkeit der Herschaft Gottes schließt die Allmacht desselben gegenüber der Ohnmacht der Erdbewohner in sich, welche Nebuc. v. 32 in Worten preist, die an Aussprüche des Jesaja erinnern; vgl. zur ersten Vershälfte *a* Jes. 40, 17, zu *b* Jes. 24, 21 und zur zweiten Vershälfte Jes. 43, 13. כְּלָה für כְּלָא wie nicht, wie nicht vorhanden. מְחָא בִידֵהּ im *pa.* auf die Hand schlagen f. hindern, hergenommen von der Sitte, Kinder beim Verweisen auf die Hand zu schlagen; eine in den *Targg.* und auch im Arabischen gebräuchliche Ausdrucksweise. — V. 33. Mit der Wiederkehr des Verstandes gelangte Nebuc. auch wieder zu königlicher Herrlichkeit und zur Regierung. Um den innern Zusammenhang der Rükkehr der Vernunft mit der Wiedereinsetzung in das Königtum anzudeuten, ist in v. 33 das erste Moment seiner Wiederherstellung aus v. 31 wiederholt und daran das zweite in der einfachen Weise semitischer Erzählung angereiht, wofür wir im Deutschen die engere Verknüpfung: als mein Verstand wiederkehrte, kehrte auch meine Herr-

je mehr sie dem Einflusse der rauhen Witterung und den Sonnenstralen ausgesezt sind, eine desto größere Härte erlangen und hierin gleichsam den Vogelfedern ähnlich werden.“

lichkeit und mein Glanz wieder, gebrauchen. Der mit וְלִיקַר beginnende Satz wird übrigens von den Ausll. sehr verschieden construirt. Viele coordiniren לִיקַר מל׳ mit הַדְרִי וְזִיוִי und fassen dann entweder לִיקַר als Nominativ: und meine Königshoheit, meine Pracht und Schönheit kam mir wieder (*Hitz.*), oder verbinden הַדְרִי וְזִיוִי als Genitiv mit מַלְכוּתִי: und zwar zur Ehre meines Königtums, meines Ruhmes und meines Glanzes kehrte er (mein Verstand) mir wieder (*v. Leng. Maur. Klief.*) Die erste Fassung ist grammatisch unstatthaft, da לְ nicht Zeichen des Nominativs sein kann, die andere ist unnötig gekünstelt. Wir fassen mit *Ros.* u. *Kran.* הַדְרִי וְזִיוִי als Subject des Satzes. הֲדַר ist die majestätische Erscheinung des Fürsten, die sich nach orientalischer Anschauung in der prachtvollen Tracht kundgibt, vgl. Ps. 110, 3. 29, 2. 96, 9. 2 Chr. 20, 21. זִיו Glanz (2, 31) ist die glänzende Farbe oder Frische des Gesichts, die sich bei Schrecken, Angst und Krankheit verliert, wie in 5, 6. 9. 10. 7, 28. לִיקַר wie v. 27. In wiefern die Rükkehr des äußeren würdevollen Habitus dem Königtume zur Ehre gereichte, gibt der König in der zweiten Vershälfte näher an, nämlich dadurch, daß seine Räthe ihn wieder in das Königtum einsezten. Das בְּעָא suchen sezt natürlich nicht voraus, daß man den König während seiner Geistesstörung ohne Aufsicht in Feld und Wald sich habe herumtreiben lassen, wie *Berth.* u. *Hitz.* denken, sondern bezeichnet das Aufsuchen jemandes, an den man einen Auftrag auszurichten hat, wie 2, 13, hier also das Aufsuchen, um ihm die Regierung wieder zu übergeben. Die „Räthe und Großen" sind die, welche während seiner Krankheit die Regierung geführt hatten. הָתְקְנַת wegen des *accent. distinct.* mit Patach statt Zere punktirt ist Hophal, wie das folgende הוּסְפַת. — Wenn Nebuc. nach seiner Wiedereinsetzung in das Königtum noch mehr רְבוּ Größe erlangte, als er vorher hatte, so muß er noch längere Zeit regiert haben, ohne daß man anzunehmen braucht, daß er noch große Taten ausgeführt habe. — Das Manifest schließt v. 34 mit dem Preise Gottes, des Königs des Himmels, dessen Tun Warheit und Gerechtigkeit sei, die sich in der Demütigung der Hoffärtigen zeigen. קְשׁוֹט entspricht dem hebr. אֱמֶת und דִּין dem hebr. מִשְׁפָּט. Nebucadnezar erkent damit die Demütigung, die er erfahren, als eine gerechte Strafe für seinen Hochmut an, ohne jedoch der göttlichen Gnade, die seiner sich erbarmt hat, zu gedenken, woraus schon *Calvin* den Schluß gezogen, daß er nicht zur rechten Herzensbekehrung durchgedrungen sei.

Cap. V. Belsazars Gastmahl und die Gottesschrift.

Der chaldäische König Belsazar gab seinen Großbeamten ein Gastmahl, bei welchem er in trunkenem Uebermute durch Entweihung der heiligen Gefäße, welche Nebucadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem weggeführt hatte, den Gott Israels verhöhnte (v. 1—4). Da sah er plözlich Finger einer Hand schreiben an die Wand des Speisesales, worüber er heftig erschrak, seine Weisen holen ließ, daß sie die Schrift läsen und deuteten und, da sie dies nicht vermochten, vor Schrecken blaß wurde (v. 5—9). Da machte ihn die Königin auf Daniel aufmerksam, welcher die Schrift

würde deuten können (v. 10—12). Daniel sofort herbeigeholt erklärt sich zum Lesen und Deuten der Schrift bereit, hält aber dem Könige zuerst seine Sünde vor, daß er, ohne sich durch die dem Könige Nebucadnezar widerfahrene göttliche Züchtigung (c. 4) warnen zu lassen, gegen den höchsten Gott durch Entweihung der heiligen Gefäße seines Tempels gefrevelt habe (v. 13—24), und deutet ihm dann die Schrift, daß Gott durch dieselbe dem Könige das Ende seiner Herschaft und den Uebergang des Reichs auf die Meder und Perser angekündigt habe (v. 25—28), worauf Daniel von Belsazar zu Ehren erhoben, Belsazar aber noch in derselben Nacht getödtet wurde (v. 29—30).

Diese Erzählung bietet geschichtliche Schwierigkeiten, indem ein chaldäischer König Namens Belsazar außer in der von unserm Cap. abhängigen Stelle Baruch 1, 11 f. nirgends weiter erwähnt ist und das ihm angekündigte Gericht, dessen Eintreffen zum Teil in v. 30 berichtet, zum Teil c. 6, 1 vorausgesezt wird, mit den außerbiblischen Nachrichten über den Untergang des chaldäischen Reiches nicht zu stimmen scheint. — Betrachten wir zunächst den Inhalt unsers Cap., so wird Belsazar, in v. 30 als König der Chaldäer bezeichnet, nicht nur in v. 22 von Daniel als Sohn Nebucadnezars angeredet, sondern auch in v. 11. 13 u. 18 sichtlich als Sohn Nebucadnezars dargestelt, indem die Königin-Mutter (v. 11), Belsazar selbst (v. 13) und Daniel (v. 18) Nebucadnezar seinen Vater (אַב) nennen. Wenn nun auch אַב und בַּר nicht immer das eigentliche Vater- und Sohnverhältnis ausdrücken, sondern אַב auch im weiteren Sinne vom Großvater und noch ferneren Vätern, und בַּר von Enkeln und weiteren Descendenten gebraucht werden, so wird doch hier die weitere Fassung dieser Worte und Begriffe durch den Inhalt der Reden höchst unwarscheinlich gemacht oder geradezu ausgeschlossen, indem die Königin-Mutter von Dingen redet, die sie erlebt hat, und Daniel (v. 22) dem Belsazar sagt, daß er die Züchtigung Nebucadnezars durch den von Gott über ihn verhängten Wahnsinn gewußt, aber nicht beachtet habe. Sodann scheint die Ankündigung des dem Belsazar und seinem Königtume drohenden Gerichts (v. 24—28) im Vergleiche mit der teilweisen Erfüllung desselben durch die Tödtung Belsazars (v. 30) darauf hinzudeuten, daß der Tod Belsazars mit dem Untergange des chaldäischen Reiches und seinem Uebergange an die Meder und Perser (6, 1) zusammengefallen sei. Indeß diese Hindeutung hat doch, wie wir schon S. 29 f. bemerkt haben, mehr Schein als Warheit, indem weder die Verbindung der beiden Ereignisse in der Vorausverkündigung, noch die Verknüpfung derselben in dem Berichte von ihrer Erfüllung durch die Copula ו in 6, 1 bündige Beweise für die Gleichzeitigkeit liefern. Da nämlich nur von dem Tode Belsazars die Zeit angegeben ist (v. 30), der Uebergang des chaldäischen Königtums auf den Meder Darius (6, 1) aber chronologisch nicht bestimt ist, so kann man unbedenklich annehmen, daß das leztere Ereignis erst geraume Zeit nach dem Tode Belsazars eingetreten sei, falls andere Gründe diese Annahme fordern. Denn von der Ankündigung dieses Gerichtes abgesehen, enthält unsere Erzählung nicht die leiseste Andeutung darüber, daß zu der Zeit, da Belsazar mit seinen Großen und seinen Weibern schwelgte, die Stadt Babylon von

Feinden belagert war. „Belsazar ist v. 1—4 ganz sorglos, wie er nie ganz sein konte, wenn der Feind vor den Thoren stand; die Unheil verkündende Erscheinung tritt v. 5 unerwartet, gegensäzlich ein, während sie eine Anknüpfung gehabt hätte, wenn die Stadt belagert war; Belsazar glaubt v. 29 das gedrohte Ende nicht nahe, was zum Belagerungszustande nicht paßt. Alle diese Umstände erklären sich nicht aus dem Leichtsinne Belsazars, wol aber, wenn ihm der Tod durch eine ihm und allen unbekante Insurrection kam" (*Klief.* S. 148 f.).

Vergleichen wir nun mit diesem Ergebnisse unsers Cap. die außerbiblischen Nachrichten über das Ende der babylonischen Monarchie, so berichtet *Berosus* in einem Fragmente bei *Joseph. c. Ap. I, 20:* Dem Nebucadnezar folgte im Königtume sein Sohn Evilmaraduch; dieser regierte schlecht (προστὰς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς) und wurde von dem Gemahle seiner Schwester Neriglissoor getödtet (ἀνῃρέθη), nachdem er 2 Jahre regiert hatte. Nach ihm regierte dieser Neriglissoor 4 Jahre. Dessen Sohn Laborosoarchod regierte dann noch ein Knabe (παῖς ὤν) 9 Monate, und wurde, weil er viele Beweise schlechten Charakters gab, von den Freunden ermordet (διὰ τὸ πολλὰ ἐμφαίνειν κακοήθη ὑπὸ τῶν φίλων ἀπετυμπανίσθη). Seine Beseitiger übertrugen durch gemeinsamen Beschluß die Regierung dem Nabonned, einem aus den Babyloniern (τινὶ τῶν ἐκ Βαβυλῶνος), der mit zu den Verschworenen gehörte. Unter ihm wurden die am Flusse gelegenen Mauern Babylons besser ausgebaut. Aber im 17. Jahre seiner Regierung kam Cyrus aus Persien mit großer Macht und griff, nachdem er das übrige Asien unterjocht hatte, auch Babel an. Nabonned zog ihm entgegen, unterlag in der Schlacht, floh mit geringer Begleitung und schloß sich in Borsippos ein. Cyrus aber, nachdem er Babylon genommen und die Mauern geschleift hatte, zog gen Borsippos und belagerte den Nabonned. Da Nabonned aber die Belagerung nicht aushielt, sondern sich ihm ergab, so behandelte ihn Cyrus menschenfreundlich, entfernte ihn zwar von Babel, wies ihm aber Karmanien als Wohnstätte an (δοὺς οἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν), wo Nabonned die übrige Zeit lebte und starb. — Das Nämliche, nur kürzer, berichtet *Abydenus* in einem von *Euseb.* in der *praepar. ev. IX, 41* und im *Chron. armen. p. 60 sq.* mitgeteilten Fragmente, welches nach *Petermann's* Uebersetzung des armen. Texts bei *Niebuhr*, Gesch. Assurs S. 504 so lautet: „Es regierte nun (nach Nabucodrossor) sein Sohn Amilmarodokos, welchen sogleich sein Schwiegersohn Niglisaris ermordete, dessen einer Sohn Labossorakos am Leben blieb, dem es auch begegnete, daß er durch Gewalt umkam. Er befahl den Nabonedokhos auf den Thron des Reichs zu bringen, welcher ihm durchaus nicht gebürte. (In der *praep. evang.* lautet dieser Satz: (Ναβοννίδοχον ἀποδείκνυσι βασιλέα, προσήκοντά οἱ οὐδέν). Ihm schenkte Kyros, als er Babylon in Besitz genommen hatte, die Markgrafschaft des Landes von Kerman. Dareh, der König, entfernte (ihn) etwas aus dem Lande (dieser lezte Saz fehlt in der *praep. evang.*)[1]. — Diesen Berichten

1) Hiemit stimt in den Hauptpunkten auch *Alexander Polyhistor in Euseb. Chron. armen. ed. Aucher. I p. 45* überein. Sein Referat lautet nach *Petermann's* Uebersetzung a. a. O. S. 497 so: „Nach Nabukodrosor regierte dessen Sohn Amilma-

zufolge regierten in Babylon nach Nebucadnezar noch vier Könige, unter welchen kein Belsazar und auch nur ein leiblicher Sohn Nebucadnezars ist, Evilmerodach; denn Neriglissar ist Eidam, Laborosoarchod Enkel (Tochtersohn) Nebucadnezars, und Nabonned gar nicht mit ihm verwandt und nicht königlicher Abkunft. Von diesen Königen werden nur Evilmerodach und Laborosoarchod umgebracht, dagegen Neriglissar und Nabonned sterben natürlichen Todes, und die babylonische Herschaft geht durch Eroberung im Kriege an die Medoperser über, ohne daß Nabonned dabei das Leben verliert. — Hieraus ergibt sich für die vorliegende Frage dreierlei: 1) daß Belsazar nicht der lezte König Babylons und nicht mit Nabonned identisch sein kann, weil Nabonned weder ein Sohn oder Nachkomme Nebucadnezars war, noch bei der Eroberung Babylons und der Zerstörung des chaldäischen Reiches durch Cyrus getödtet wurde; 2) daß Belsazar nur entweder Evilmerodach oder Laborosoarchod sein könne, da nur diese beiden getödtet wurden, aber der erste nur 2 Jahre, der leztere nur 9 Monate regiert hat, während von Belsazar in Dan. 8, 1 das dritte Regierungsjahr erwähnt wird; 3) daß die Tödtung Belsazars nicht mit der Eroberung Babylons durch die Meder und Perser zusammenfallen kann.

Vergleichen wir mit diesen orientalischen Berichten nun die griechischen des *Herodot* und *Xenophon*, so weiß *Herodot* zwar von mehrern babylonischen Königen, erzählt aber nichts Näheres von ihnen, dagegen viel Sagen- und Fabelhaftes von zwei babylonischen Königinnen, der Semiramis und der Nitokris, denen er auch die nach Berosus von Nebucadnezar ausgeführten Taten und Bauten zuschreibt (I, 184 f.). Von babylonischen Königen nent er I, 188 nur Labynetos, als Sohn der Nitokris mit der Bemerkung, daß er denselben Namen wie sein Vater gehabt habe und daß Kyros gegen diesen zweiten Labynetos Krieg geführt und durch Ableitung des Euphrat die Stadt Babylon während einer nächtlichen Festfeier der Einwohner erobert habe (I, 191), nachdem er vor Belagerung der

rudokhos 12 Jahre, welchen die Geschichte der Hebräer Ilmarudokhos nent. Nach diesem, sagt *Polyhistor*, regierte über die Chaldäer Neglisaros 4 Jahre und dann Nabodenos 17 Jahre, unter welchem Kyros des Kambyses (Sohn) ein Heer sammelte gegen das Land der Babylonier. Ihm stelte sich Nabodenos entgegen, wurde besiegt und ward flüchtig. Kyros regierte nun über Babylon 9 Jahre" u. s. w. Die 12 Jahre des Amilmarudokhos sind ohne Zweifel Fehler des armenischen Uebersetzers oder eines Abschreibers, und die Uebergehung des Loborosoarchod erklärt sich wol daraus, daß Labor. kein volles Jahr regiert hat. Die Richtigkeit der Angaben des Berosus wird durch den Kanon des *Ptolemaeus* bestätigt, der nach Nabokolassar (d. i. Nebucadnezar (mit 43 Regierungsjahren) als Nachfolger Illoarudmos, 2 Jahre, Nerigassolassaros 4 J. und Nabonadios 17 J. nent, also den Laboros. auch aus dem vorhin genanten Grunde weggelassen hat. Die Zahlen der Regierungsjahre des Berosus stimmen auch mit den biblischen Angaben über die Dauer des Exiles überein. Aus diesen ergeben sich von der ersten Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar im 4. Jahre Jojakims an: 7 Jahre Jojakims, 3 Monate Jojachins, 37 J. Gefängnis desselben (Jer. 52. 31), 2 J. Evilmerodachs, 4 J. Neriglissars, 9 Monate Laborosoarchods und 17 J. Nabonneds, in Summa 68 Jahre, dazu noch die 2 Jahre der Regierung des Meders Darius, macht 70 Jahre voll. Die gleiche Summa ergeben die Regierungsjahre der babylonischen Könige, nämlich 44¼ J. Nebucadnezars, da er 1 Jahr nach der Eroberung Jerusalems erst König wurde und 43 J. regiert hat, 2 J. des Evilmerodach, 4 J. des Neriglissar, 9 Monate Loborosarchods, 17 Jahre Nabonneds und 2 Jahre des Meders Darius machen 70 Jahre.

Hauptstadt den Babyloniern eine Schlacht geliefert hatte (I, 190). Uebereinstimmend mit Herodot erzählt *Xenophon, Cyrop. VII, 5, 15 ff.*, daß Kyros Babylon während einer Festfeier ihrer Bevölkerung durch Abdämmung des Euphrat eingenommen habe, wobei der König getödtet wurde, dessen Namen *Xen.* nicht nent, den er aber V, 2, 27. IV, 6, 3 als Jüngling bezeichnet und IV, 6, 3. V, 2, 27f. V, 3, 6. VII, 5, 32 als einen schwelgerischen, wollüstigen, grausamen, gottlosen Menschen bezeichnet, von dem Gobryas gesagt habe: der vorige König, der Vater des lezten, sei ein guter Mensch gewesen, aber sein jüngst zur Regierung gekommener Sohn ein böser Mensch. — Hienach scheinen *Herod.* u. *Xenoph.* darin, daß sie beide die Eroberung Babylons und den Sturz des chaldäischen Reichs durch Cyrus mit einem schwelgerischen Feste der Babylonier in Verbindung setzen und beide den lezten König als königlichen Sprößling bezeichnen, mit der Erzählung Daniels von der Tödtung Belsazars bei oder unmittelbar nach einem Festgelage und von dem Uebergange des chaldäischen Königtums auf die Meder und Perser übereinzustimmen und die gangbare Auffassung unsers Cap., daß Belsazar der lezte chaldäische König gewesen und bei der Einnahme Babylons getödtet worden sei, zu bestätigen; aber in ihren Aussagen über den lezten König Babylons stehen beide mit den Berichten des Berosus und Abydenus in Widerspruch, indem *Herod.* u. *Xenoph.* denselben als Königssohn bezeichnen, während Nabonned nach beiden chaldäischen Geschichtschreibern nicht königlicher Abkunft war, wozu bei *Xenoph.* noch der Widerspruch hinzukomt, daß der König bei der Eroberung Babylons das Leben verloren habe, nach *Beros.* dagegen gar nicht in Babylon sich befand, sondern in Borsippos belagert sich dem Cyrus ergab und nach Karmanien verwiesen, oder nach *Abydenus* zum Statthalter dieser Provinz gemacht wurde. Sollen wir uns nun gegen Berosus und Abydenus für Herodot und Xenophon entscheiden? Gegen eine solche Entscheidung muß schon die große Dürftigkeit und Unbestimtheit der griechischen Berichte Bedenken erregen. Wenn, wie allgemein angenommen wird, der ältere Labynetus Herodots der Gemahl der Nitokris, der Gemahlin Nebucadnezars, ist, so kann sein gleichnamiger Sohn nicht mit dem Nabonned des Berosus und Abydenus identisch sein, weil nach dem in diesem Punkte einhelligen Zeugnisse der biblischen und orientalischen Quellen das chaldäische Reich nicht schon unter dem Sohn Nebucadnezars unterging, also Herodots Angabe über die zwei Labynetus jedenfalls unrichtig und aus sehr getrübter Sage geschöpft ist. Auch Xenophon zeigt sich über die Geschichte der chaldäischen Könige nicht genauer unterrichtet. Obwol seine Schilderung des lezten dieser Könige eine genaue Kentnis seines Charakters vorauszusetzen und mit dem Charakter Belsazars übereinzustimmen scheint, so kent er doch nicht einmal den Namen dieses Königs, noch weniger die Dauer seiner Regierung.

Hienach können diese dürftigen und ungenauen griechischen Berichte den ausführlicheren und genaueren Nachrichten des Berosus und Abydenus nicht die Wage halten und für die geschichtliche Erläuterung der Erzählung Dan. 5. nicht als maßgebend betrachtet werden. Zwar hat schon *Josephus* unsere Erzählung so verstanden, daß er den Belsazar mit Nabon-

und identificirt und seinen Tod mit dem Untergange des babylonischen Reiches verknüpft, indem er *Ant.* X. *11*. 2 erzählt: „Nach Nebucadnezar hat sein Sohn Abilmarodach 18 J. regiert. Als er aber starb, übernahm sein Sohn Neriglisar die Regierung und starb, nachdem er sie 40 Jahre geführt hatte. Ihm folgte in der Regierung sein Sohn Labrosordach, der sie nur 9 Monate behielt. Nach dessen Tode (*τελευτήσαντος αὐτοῦ*) ging sie auf Baltasar über, der bei den Babyloniern Naboandelos (Nabonned) heißt. Gegen ihn zogen Cyrus, König der Perser, und Darius, König der Meder. Während sie Babylon belagerten, ereignete sich bei einem Gastmahle, welches der König seinen Magnaten und seinen Weibern gab, das Wunderbare, das Daniel c. 5 erklärt. Nicht lange darauf nahm Cyrus die Stadt und den Baltasar gefangen. „Denn Baltasar ist es, unter welchem die Einnahme Babels geschah, nachdem er 17 J. regiert hatte; dies ist, wie uns überliefert worden, das Ende der Nachkommen Nebucadnezars". Allein daß Josephus diesen Bericht nicht aus besonderen, uns nicht mehr zugänglichen Quellen geschöpft hat, sondern damit blos einen Versuch gibt, die Nachrichten des Berosus und wol auch der Griechen mit seiner Auffassung der Erzählung Dan. c. 5 zu vereinigen, das liegt klar zu Tage. Die Abweichungen in den Zahlen der Regierungsjahre Evilmerodachs und Neriglissars von Berosus und dem Kanon des Ptolemäus sind auf Rechnung der Abschreiber des *Jos.* zu setzen, da er selbst in der Schrift *c. Apion.* die Zahlen in Uebereinstimmung mit jenen Quellen gibt, ohne irgend eine Bemerkung. Die Namen der vier Könige stammen aus Berosus, eben so die 9 Monate des Labosordach und die 17 Jahre des Naboandelos; die Abweichungen aber von Berosus in Betreff des Todes des Evilmerodach und in Bezug auf Neriglissars und Nabonneds Abstammung von Nebucadnezar hat *Josephus* sicherlich nur aus Jer. 27, 7 und Dan. 5 gefolgert, indem er die Verkündigung Jeremia's, daß alle Völker dem Nebucadnezar, ihm und seinem Sohne und seinem Sohnessohne dienen werden, bis die Zeit auch seines Landes komme, wörtlich so verstand, daß auf Nebucadnezars Sohn Evilmerodach wieder dessen Sohn und so fort gefolgt sei bis auf Belsazar, welchen Daniel 5, 22 Sohn Nebucadnezars genant hatte und den Josephus für den lezten König Babels, für den Nabonned der Babylonier hielt. Mit dieser Ansicht wußte Josephus die Tödtung Evilmerodachs durch seinen Schwager nicht zusammenzureimen, und ließ deshalb Evilmerodach ruhig sterben und ihm seinen Sohn auf dem Throne folgen, während er über den Tod Labosordachs und die Herkunft Baltasars mit Stillschweigen hinweg ging und nur in dem Schlußsatze ihn auch zu den Nachkommen Nebucadnezars rechnet. — Wenn aber Josephus in der angeführten Stelle nur seine Ansicht über die chaldäischen Regenten bis zum Untergange des Reiches gibt und dabei mit dem Berichte des Berosus in mehrfachen Widerspruch tritt, ohne diese Widersprüche mit Quellen zu belegen, so können wir auch seine Erzählung nicht als geschichtliches Zeugnis für die Erklärung unsers Cap. benutzen, und die Frage, welcher babylonische König unter Belsazar zu verstehen sei, nur auf Grund der vorhandenen Quellen entscheiden.

Da nun die außerbiblischen Quellen darin mit einander im Wider-

spruch stehen, daß die chaldäischen Geschichtschreiber den lezten König des chaldäischen Reiches Nabonned als einen Babylonier von nicht königlicher Herkunft bezeichnen, der nach Ermordung des lezten Sprößlings des königlichen Geschlechtes den Thron usurpirt hat, und ihn bei der Eroberung Babylons durch Cyrus am Leben bleiben und in Karmanien eines natürlichen Todes sterben lassen, dagegen Herodot und Xenophon den lezten babylonischen König, welchen Herodot Labynetus = Nabonedos nent, als königlichen Sprößling und Nachfolger seines Vaters in der Regierung darstellen, und die Einnahme Babels mit einem schwelgerischen Festgelage im königlichen Palaste und in der Stadt in Verbindung setzen, wobei Xenoph. den König getödtet werden läßt: so hängt die Entscheidung über den historischen Inhalt von Dan. c. 5 davon ab, ob Belsazar auf Grund der griechischen Nachrichten mit Nabonned zu identificiren, oder auf Grund der chaldäischen Geschichtschreiber für verschieden von ihm zu halten und mit einem der beiden durch Verschwörung entthronten babylonischen Könige identisch sei. — Bei der Entscheidung für die erstere Ansicht, die ich selbst in dem Lehrb. der Einl. mit vielen Ausll. verteidigt habe, müssen die Aussagen des Berosus und Abydenus über Nabonneds Herkunft und Lebensende als ungeschichtlich preisgegeben und für zur Verherrlichung des Königshauses Nebucadnezars erdachte Sagen erklärt werden, durch welche die Babylonier die nicht abzuleugnende Schmach des Untergangs ihrer Monarchie zu vermindern, die Schande der Besiegung wenigstens von dem Königsstamme des gefeierten Nebucadnezar abzuwälzen suchten. Allein obgleich in den Berichten des Berosus, besonders aber des Abydenus über Nebucadnezar der lobrednerische Charakter sich nicht verkennen läßt, so haben doch *Hävern.* (N. krit. Unterss. S. 70 f.) und *Kran.* S. 30 ff. mit Recht eingewandt, daß sich diese nationale Parteilichkeit im vorliegenden Falle bei der ganzen Färbung des Berichts des Berosus nicht warscheinlich machen lasse. Denn Beros. spricht hart tadelnd von dem leiblichen Sohne Nebucadnezars, daß er den Regierungsangelegenheiten *ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς* vorgestanden habe, urteilt auch rügend über den Vorgänger des Nabonned und motivirt des Ersteren wie des Lezteren Ermordung als durch ihr übles Verhalten herbeigeführt. Und auch bei Nabonned läßt sich nicht erweisen, daß Berosus ihn zum Vorteile der Vorgänger geringschätzend beurteilt habe. Vielmehr gedenkt er seiner mit Auszeichnung und stelt ihn seinen Vorgängern auf dem Throne rühmlich zur Seite. „Was Herodot (I, 186) von der Gemahlin des Nebucadnezar erzählt, wird bei Berosus ausdrücklich zum Ruhme der Regierung des Nabonned hervorgehoben, nämlich daß unter seiner Regierung ein wichtiger Teil der Stadtmauern mit einem fortificatorischen Schmuck versehen worden sei (*τὰ περὶ τὸν ποταμὸν τείχη τῆς Βαβυλωνίων πόλεως ἐξ ὀπτῆς πλίνθου καὶ ἀσφάλτου κατεκοσμήθη*), und es steht offenbar zu dieser Bemerkung in Beziehung, wenn im Verlauf des Berichts die dem Andrängen des Cyrus Troz bietende starke Befestigung der Stadt erwähnt wird. Ferner erscheint in dem Berichte Nabonned weder als ein Verräther noch etwa als ein Feigling. Im Gegenteil, er zieht wolgerüstet dem Feinde entgegen und bietet eine regelmäßige Schlacht an (*ἀπαντήσας*

μετὰ τῆς δυνάμεως καὶ παραταξάμενος), und der Umstand, daß er sich dem Cyrus in Borsippos ergab, ist zuvor dadurch hinreichend motivirt worden, daß es ihm nur gelungen war, mit einer sehr kleinen Besatzung dorthin zu entfliehen. Endlich wird noch besonders erwähnt, daß Cyrus sich erst nach Ueberwältigung des übrigen Asiens an die Bekriegung Babels gemacht habe. Es wird damit offenbar der auch nach außen hin durch Nabonneds 17jährige Regierung keineswegs geschwächte Ruf des Machtstandes Babylons angedeutet" (*Kran.*). Alle diese Umstände zeugen gegen die Tendenz, die Schmach des Sturzes des Reichs von dem Geschlechte Nebucadnezars abzuwälzen und auf einen untüchtigen Emporkömling zu übertragen. — Auch das, was Berosus über die Behandlung des Nabonned vonseiten des Cyrus berichtet, verräth keine Spur von Herabsetzung des entthronten Königs. Daß Cyrus ihm Karmanien als Wohnort auf Lebenszeit anwies, stimt vollkommen mit dem auch sonst bezeugten edelmütigen Benehmen des Cyrus, z. B. gegen den Meder Astyages und gegen den lydischen König Krösus (*Herod. I, 130. Justin. I, 6. 7*). — Hiezu komt, daß nicht nur des Berosus Bericht von der der Eroberung Babels voraufgegangenen Schlacht durch *Herod. I, 190,* sondern auch sein Bericht von der Herkunft und den Bauten Nabonneds durch die von *Oppert* in der *Expédit. scient. I, p. 182 sq.* mitgeteilten Inschriften bestätigt wird, indem die Trümmer Babylons an beiden Ufern des Euphrat noch heute die Substruction bewahren, welche die Mauern des Nabonned trugen, in harten ganz mit Asphalt überzogenen Ziegeln mit dem Namen des Nabonetos, der in diesen Inschriften nicht als Königssohn bezeichnet wird, sondern nur der Sohn des Nabobalatirib heißt, vgl. *Duncker* Gesch. des Alterth. II, S. 719 der 3. Aufl.

Nach dem Allen verdient Berosus als einheimischer Geschichtschreiber, der aus der chaldäischen Tradition schöpfte, gewiß den Vorzug sowol vor Herodot, der nach seiner eigenen Aussage I, 95 in Betreff des Cyrus der persischen Sage folgte und über die babylonischen Könige nicht näher unterrichtet ist, als auch vor Xenophon, der in seiner Cyropädie, so günstig man auch über den geschichtlichen Wert derselben urteilen mag, doch keinen rein geschichtlichen Zweck verfolgte, sondern Cyrus als Muster eines Heldenkönigs darzustellen sucht und keine genaue Bekantschaft mit den chaldäischen Königen bekundet. Verdient aber des Berosus Bericht in allen Hauptangaben über Nabonned vollen Glauben, so müssen wir die Identificirung des Belsazar mit Nabonned aufgeben, zumal die Erzählung Dan. c. 5, wie schon oben bemerkt worden, die Tödtung Belsazars zwar sachlich, aber nicht zeitlich mit dem Untergange des babylonischen Reiches verbindet und Herodots wie Xenophons Erzählung von der Eroberung Babylons während eines nächtlichen Festgelages der Einwohner auch nur auf sagenhafter Ueberlieferung beruhen mag[1].

1) Diesen Ursprung der Berichte Herodots und Xenophons über die Umstände bei der Einnahme Babylons durch Cyrus hat *Kran.* S. 84 ff. so einleuchtend zu zeigen versucht, daß wir uns nicht versagen können, die Hauptpunkte seiner Darlegung hier mitzuteilen. Ausgehend von dem *Augenschein*, auf den sich noch *Hitzig* dafür beruft, daß nach Dan. 5, 26 ff. die Tödtung Belsazars mit dem Untergange des chal-

Wenn aber Belsazar nicht mit Nabonned eine Person und nicht der lezte babylonische König ist, so kann er nur entweder Evilmerodach oder Laborosoarchod sein, da von den Nachfolgern Nebucadnezars nur diese beiden ermordet wurden. Beide Annahmen haben Vertreter gefunden. — Nach dem Vorgange von *Scaliger* und *Calvisius* erklären *Ebrard* (Comm. zur Offb. Johannes S. 45) und *Delitzsch* (in *Herz.*'s Realencykl. III S. 277) den Belsazar für Laborosoarchod oder Labosordach (wie *Joseph.* in den *Antt.* den Namen schreibt) d. i. Nebo Sadrach und Bel = Nebo; denn das

däischen Reiches coincidire, weil beide Ereignisse in der Gottesschrift vorausverkündigt seien, nimt *Kran.* an, daß dieser Augenschein, obwol er sich bei näherer Bekantschaft mit der Weise prophetischer Ankündigungen, nähere und fernere Zukunft unmittelbar aneinander zu reihen, als eine optische Täuschung herausstelle, doch die unkritische Volkssage, die Herod. und Xenophon noch dazu nicht aus erster und einheimischer Quelle erhielten, irre geleitet habe. „Das merkwürdige Factum der geheimnisvollen Schrift, das den Daniel zum dritten Reichs-Machthaber erhob und gewiß ohnedem auch schon Aufsehen und von sich sprechen machte, und der Deutungsinhalt, der zwei Facta zusammenstelte und scheinbar gleichzeitig machte, sowie auch das Factum des gleich in der Nacht wirklich zum Vollzug kommenden einen Teils der Verkündigung der geheimnisvollen Schrift konte im Laufe der Zeit sogar unter Eingeborenen, und um vieles eher noch bei der getrübteren Gestalt, welche die Tradition leicht erklärlich außerhalb des heimischen Bereichs, z. B. in der persischen Sage, annehmen mochte, sehr leicht zu der Sage Anlaß geben, daß das in der geheimnisvollen Schrift, *resp.* Deutung zugleich erwähnte Factum auch in der Nacht zugleich mit eingetreten sei; mochte dabei nun später auch noch die Erinnerung an die Schrift, *resp.* Deutung sich ferner mit erhalten haben oder nicht." Auf diese Weise konte die persische oder medische Volkssage leicht den in jener Nacht ermordeten König, den Sohn Nebucadnezars, sich auch als den lezten babylonischen König denken, mit dem das Reich gestürzt wurde, und ihn mit dem Namen Labynetus d. i. dem Nabonnedus des Berosus belegen, wofür auch die Uebereinstimmung Herodots mit Berosus in Betreff der der Eroberung Babels voraufgegangenen Schlacht so wie der Nichtanwesenheit des Königs in Babel bei der Eroberung der Stadt spricht. — „Der geschichtliche Sachverhalt betreffs des Endes des chaldäischen Reichs, wie er uns noch durch Berosus aufbewahrt ist, wurde also auf dem trübenden Wege der Tradition mit einer von Daniel uns noch in ihrer Ursprünglichkeit aufbewahrten Erzählung von dem Königs- und Reichs-Ende zusammenstellenden Inhalt der wunderbaren Schrift, der entsprechend und zwar in der Nacht der Deutung schon der Königsmord erfolgte, zusammengeworfen und vermengt: und die solchermaßen getrübte Tradition haben wir in dem Berichte des Herodot und des Xenophon. Die Tatsache aber, wie sie Daniel 5 erzählt wird, bildet das Mittelglied zwischen dem Referate, das Berosus wiedergibt, und der Gestalt, die es bei Herodot und Xenophon angenommen hat." — Dies scheint — so bemerkt *Kran.* schließlich — mir der sehr einfache und natürliche Sachverhalt zu sein, angesichts des offenen Widerspruchs einerseits, in dem die griechischen Autoren mit Berosus und Abyden stehen, ohne jedoch (vgl. Herodot) in allen Punkten mit Ersterem zu differiren, und angesichts des offenbaren Einklangs andrerseits, in dem sie mit Daniel stehen, ohne jedoch auch wieder in allen Punkten mit diesem zu harmoniren. Bei so bewandten Umständen dienen sowol die griechischen Autoren, als auch Berosus, Abyden andrerseits zur Bestätigung des Berichtes im Buche Daniel."

Gegen diese Ansicht von der Entstehung der durch *Herod.* u. *Xenoph.* überlieferten Sage, daß Cyrus Babylon während einer schwelgerischen Festfeier der Bewohner erobert habe, lassen sich auch die Weissagungen Jes. 21, 5 u. Jer. 51, 39 nicht als geschichtliche Zeugnisse für die historische Warheit dieser Ueberlieferung geltend machen. Denn diese Weissagungen enthalten nur den Gedanken, daß Babel im Taumel seiner Schwelgerei und Völlerei plözlich untergehen werde, und würden nur dann beweiskräftig sein, wenn sie entweder *vaticinia ex eventu* oder wörtlich eingegebene Prädictionen wären.

Auftreten der Königin lasse auf einen sehr jugendlichen König schließen und Belsazar spreche 5,13 von Nebucadnezar so, als habe er alles über ihn nur von Hörensagen; auch sei 6,1 angedeutet, daß ein Mann von gereifter Einsicht an die Stelle eines Knaben gekommen sei. Daniel rechne Belsazars Jahre vom Tode Evilmerodachs (vgl. Jer. 27,7), indem Belsazars Vater Nerigiissar (Nergal Sar), da er nur Gemahl einer Tochter Nebucadnezars gewesen, wol nur in seines Sohnes Namen regieren konte; sonach wurde Belsazar (Nabo-Sadrach) nach einer Regierung von 4 Jahren 9 Monaten ermordet, wovon statt seiner sein Vater Nergal-Sar 4 Jahre, er selbst 9 Monate regiert hatte. Mit Belsazar hatte das Haus Nebucadnezars aufgehört zu regieren. Da sah Astyages, der medische König, sich als Erben des chaldäischen Throns an, und Nabonned, der durch die verschworenen Mörder Belsazars zum Könige gemacht worden war, galt ihm als sein Vasall; Nabonned selbst aber suchte sich im Einverständnisse mit dem lydischen Könige als selbständig zu behaupten, und es begann so der Krieg, welcher sich zuerst gegen den lydischen König wandte, dann gegen Nabonned selbst. — Allein von diesen Vermutungen und Combinationen hat keine sonderliche Warscheinlichkeit, geschweige denn Beweiskraft. Für die über die Veranlassung zum Kriege gegen den lydischen König und gegen Nabonned geäußerte Vermutung fehlt jeder geschichtliche Anhaltspunkt, da die Annahme, daß Astyages sich nach dem Erlöschen des Hauses Nebucadnezars als Erben des chaldäischen Thrones angesehen habe, selbst bloße Vermutung ist. Beide Vermutungen finden weder darin, daß Nabonned sich während des lydischen Kriegs ruhig verhielt, statt dem lydischen Könige Beistand zu leisten, einen Anhalt, noch werden sie durch das, was wir aus Inschriften über die Bauten Nabonneds erfahren, warscheinlich gemacht. Nach den inschriftlichen Forschungen von *Oppert* bei *Duncker* Gesch. d. Alterthums II S. 719, hat Nabonetus (Nabunahid) nicht blos die von Nebucadnezar unvollendet gelassenen Mauern, welche Babylon gegen den Euphrat auf beiden Seiten des Flusses schließen solten, zu Ende geführt, sondern er bezeichnet sich auf Ziegelinschriften auch als den Erhalter und als den Hersteller der Pyramide und des Thurmes, und rühmt sich zu Ehren seiner Herrin, der Göttin Belit und des Gottes Sin (des Mondgottes) zu Mugheir Tempel erbaut zu haben. Die Herstellung der Pyramide und des Thurmes, so wie die Erbauung von Tempeln stimt nicht zu der Annahme, daß Nabonned als Vasall des medischen Königs den Thron bestiegen habe mit dem Gedanken, sich sobald als möglich von der medischen Oberherschaft frei zu machen. Ferner die Annahme, daß Neriglissar als Tochtermann Nebucadnezars nur im Namen seines Sohnes die Regierung habe führen können, steht in Widerspruch mit Berosus und dem Kanon des Ptolemäus, welche Neriglissar als eigentlichen König zählen und seine Regierung von der seines Sohnes unterscheiden. Sodann das Auftreten der Königin in Dan. 5 sezt keineswegs voraus, daß Belsazar noch ein Knabe war; vielmehr weist die Teilnahme der Gemahlinnen und Kebsweiber Belsazars am Gastmahle über das Knabenalter des Königs hinaus. Endlich folgt aus 5,13 durchaus nicht, daß Belsazar alles über Nebucadnezar nur von Hörensagen

habe, in dem citirten Verse sagt Belsazar blos: er habe über Daniel gehört, daß er einer der von seinem Vater Nebucadnezar weggeführten Juden sei; die Wegführung Daniels und der Juden durch Nebuc. fält aber nach ihrem Beginne in die Zeit vor Nebucadnezars Regierungsantritt und nach ihrem Ende (unter Zedekia) in die erste Hälfte seiner Regierung, wo sein ältester Sohn noch ein Knabe sein mochte. Daß Belsazar nicht alles über Nebuc. blos von Hörensagen, sondern den Wahnsinn desselben aus Erfahrung wußte, sagt ihm Daniel v. 22 ins Gesicht. Endlich die Identificirung des Namens Labosordach = Nebo-Sadrach mit Belschazar hat mehr Schein als Warheit. *Bel* ist nicht gleich *Nebo* in dem Sinne, daß beide Namen einen und denselben Gott bezeichneten, sondern Bel ist der Jupiter der Babylonier und Nebo der Mercurius. Auch die Namen der beiden Könige lauten in den Inschriften ganz verschieden. Für die Namensform *Λαβοσόρδαχος* (*Joseph.* in den *Antt.*) bietet *Berosus Λαβοροσοάρχοδος* und *Abyden* in *Euseb. praep. ev. IX, 41 Λαβασσάρασκος*, im *Chron. arm. Labossorakos*, und *Syncell. Λαβοσάροχος*. Diese Namen führen nicht auf Nebo-Sadrach, sodern der von *Berosus* gebrauchte entspricht dem einheimischen *Nabu-ur-uzuurkud*, die andern deuten auf *Nabu-surusk* oder *-suruk* hin und zeigen die in dem Namen *Nabukudrussur* enthaltenen Bestandteile in umgekehrter Ordnung, stehen wenigstens diesem Namen sehr nahe. *Belsazar* dagegen lautet in einer von *Oppert* veröffentlichten Inschrift (bei *Duncker* a. a. O. S. 720) *Belsarrusur*. In dieser Inschrift nent Nabonetus den Belsarrusur Sprößling seines Herzens. Erwägen wir hiebei, daß Nabonned sich als Fortsetzer und Vollender der von Nebucadnezar in Babylon geschaffenen Werke darstelt, so drängt sich die Vermutung auf, daß er auch in Bezug auf den Namen, welchen er seinem Sohne und eventuellen Thronfolger gab, in die Fußtapfen des gefeierten Gründers der babylonischen Monarchie getreten sei. Dem zufolge würde diese Inschrift dafür sprechen, daß der Belsazar = Belsarrusur Daniels der Sohn und Thronfolger Nebucadnezars war.

Lassen wir auch diese Vermutung auf sich beruhen, so sprechen doch gewichtige Gründe dafür, Belsazar für den Sohn und Nachfolger Nebucadnezars zu halten, der von seinem Schwager Neriglissar getödtet wurde, ihn also mit Evilmerodach (2 Kg. 25, 27. Jer. 52, 31) zu identificiren, wofür nach dem Vorgange von *Marsham* im *Canon chron. p. 596* unter den Neueren *Hofm.* (Die 70 Jahre S. 44 ff.), *Häv.* (N. krit. Unterss. S. 71), *Oehler* (in *Thol.* Litt. Anz. 1842. N. 50 S. 398), *Hupfeld* (*Exercitt. Herod. spec. II p. 46*), *Niebuhr* (Gesch. Assurs S. 91 f.), *Zündel* S. 33, *Kran.* u. *Klief.* sich entschieden haben. Dafür spricht zunächst, daß Belsazar in unserer Erzählung deutlich als Sohn und Nachfolger Nebucadnezars bezeichnet wird. Sodann stimt die Aussage des Berosus, daß Evilmerodach *ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς* den Regierungsangelegenheiten vorgestanden habe, ganz mit der Charakterschilderung Belsazars in unserm Cap. überein, während die Gründe, die gegen die Identität beider zu sprechen scheinen, unerheblich sind. Die Namensverschiedenheit, daß nämlich Nebucadnezars Nachfolger sowol in 2 Kg. 25, 27 u. Jer. 52, 31 אֱוִיל מְרֹדַךְ als bei *Beros.*, *Abyd.* u. im *Kanon Ptolem.* *Εὐειλμαρώδουχος*, *Amilmarodokos*,

'Ιλλοαρούδαμος (im *Kanon* nur verschrieben für *'Ιλμαρούδακος*) heißt, bei Daniel aber בֵּלְשַׁאצַּר, erklärt sich einfach daraus, daß die orientalischen Könige in der Regel mehrere Namen haben, neben ihrem Personnamen noch einen Beinamen oder allgemeinen Königsnamen eines Volks, von welchen oft nur der leztere den Ausländern bekant wurde; vgl. *Niebuhr* Gesch. Assurs u. Babels S. 29 ff. In dem Namen *Evilmerodach* kehren bei allen Formen die Bestandteile *Il* (= *El*) d. i. Gott und *Merodach* wieder; der erste Bestandteil, dem *Abyd.* die Sylbe Am vorgesezt hat, wurde von den Juden, vielleicht erst nach dem tragischen Ende des Königs in אֱוִיל *stultus* (nach Ps. 53?) umgelautet, während der am babylonischen Hofe lebende Daniel den dort üblichen, nach dem Gotte Bel gebildeten Namen *Belsazar* überliefert. Ferner das gütige, menschenfreundliche Benehmen Evilmerodachs gegen den im Gefängnisse schmachtenden König Jojachin steht mit der von *Berosus* bezeugten Schlechtigkeit seines Charakters nicht in Widerspruch, da auch ein ungerechter, gottloser Regent in einem einzelnen Falle gerecht und gütig sein kann. Weiter der Umstand, daß Evilm. nach dem Kanon 2 Jahre regiert hat, dagegen in Dan. 8, 1 vom dritten Regierungsjahre Belsazars die Rede ist, begründet auch keine erhebliche Differenz. Ohne uns auf *Syncellus* zu berufen, welcher in seinem Kanon ihm 3 Jahre zuschreibt, da die Zahlen in diesem Kanon vielfache Fehler enthalten, reicht zur Ausgleichung der Differenz schon die in den BB. der Könige herschende Sitte hin, die Regierungsdauer der Könige nur nach vollen Jahren, ohne Rücksicht auf die überschüssigen oder fehlenden Monate anzugeben. Nach diesem Usus konte eine nur 2 volle Jahre dauernde Regierung, wenn sie um die Mitte des Kalenderjahres begonnen hatte, sich leicht in drei Kalenderjahre hineinziehen und zu 3 Jahren angegeben werden, wenn das Jahr ihres Anfangs und ihres Ende nach dem Kalender bezeichnet und gerechnet wurde. Andrerseits ist auch der Fall denkbar, daß Evilmerodach einige Wochen oder selbst Monate über 2 Jahre regiert hat, die bei Bestimmung seiner Regierung nur nach ganzen Jahren nicht ihm, sondern seinem Nachfolger in Rechnung gesezt wurden. Dieses Verfahren hat ohne Zweifel *Ptolemäus* in seinem astronomischen Kanon beobachtet, da er bei allen Regenten nur volle Jahre verzeichnet. — Somit steht der Ansicht, daß Belsazar mit dem Sohne und Nachfolger Nebucadnezars, Evilmerodach, identisch sei, kein erhebliches Bedenken entgegen.

Mit der Hebung der im Namen Belsazars liegenden historischen Schwierigkeit aber ist zugleich der Hauptinhalt unserer Erzählung als geschichtlich und glaubwürdig gerechtfertigt. Und dies um so gewisser, als die Echtheitsbestreiter nicht im Stande sind, für die von ihnen behauptete Erdichtung dieser Geschichte in dem Tun und Treiben des Antiochus Ep. und in den Verhältnissen der Makkabäerzeit eine entsprechende Situation, aus der sich die Tendenzdichtung begreifen ließe, aufzufinden. Nach *Berth., v. Leng., Hitz., Bleek* soll der Verfasser einerseits in dem Schicksale Belsazars dem syrischen Fürsten vorhalten, welches göttliche Gericht ihn wegen seines Frevels der Profanation des Heiligen drohe, andrerseits den Judäer Daniel nach dem Vorbilde Josephs verherrlichen wollen. Allein die erste Tendenz anlangend, fehlt gerade die Hauptsache, die Profanation der hei-

ligen Tempelgefäße durch Antiochus bei Gelegenheit eines Festgelages, die in unserm Cap. die Spitze des Frevels bildet, für den Belsazar dem Gerichte Gottes verfält. Von Antiochus Ep. wird nur die Beraubung des Tempels zu Jerusalem zur Steuerung seiner Finanznot berichtet, dagegen wird die Wegführung der Tempelgefäße durch Nebucadnezar in Dan. 1, 2 als eine Fügung Gottes dargestelt.[1] — Ueber die andere Tendenz der Dichtung aber, die Verherrlichung Daniels nach dem Vorbilde Josephs, bemerkt *Klief.* richtig: „Die Parallelisirung Daniels mit Joseph beruht auf zusammgeraften flüchtigen Aehnlichkeiten, neben welche sich eben so viele Unähnlichkeiten stellen". Die Aehnlichkeiten reduciren sich darauf, daß Daniel für die Deutung der geheimnisvollen Schrift, wie Joseph für die Deutung des Traumes, von dem Könige mit einer goldênen Halskette geschmükt und zum höchsten Staatsamte erhoben wird. Darüber bemerkt aber selbst *Ewald*[2]: „Die Bezeichnung, daß der welcher das Räthsel lösen kann, *Drittmann-Gewalthaber* werden soll, und zugleich die nähere Angabe 6,3 sezt voraus, daß im babylonischen Reiche eine Einrichtung bestand, ähnlich jener des römischen Reichs seit Diocletian, wonach unter einem Augustus drei Cäsaren stehen konten. Ganz anders ist die Gen. 41,43 f. vorausgesezte altägyptische und auch sonst in alten Königreichen häufige Einrichtung, wonach der König einen Mann zum *zweiten* Machthaber im Reiche oder zu seinem Stellvertreter ernennen kann; und da die im B. Daniel erwähnte so eigentümlich ist, so beruht sie allem Anschein nach auf einer alten ächt babylonischen Sitte. — Dagegen ist die Bekleidung mit Purpur und einer goldenen Halskette mehr allgemeine Auszeichnung fürstlicher Männer, wie sich leztere schon bei Joseph Gen. 41,42

1) Nach *Bleek* u. *v. Leng.* soll unsere Erzählung auf 1 Makk. 1, 21 ff. u. 2 Makk. 5, 15 ff. hinzielen, wo von Antiochus als etwas höchst Ruchloses erzählt wird, daß er in den Tempel zu Jerusalem eingedrungen sei und mit unreinen Händen die goldenen Becken, Schalen, Becher und andern heiligen Geräthe daraus fortgenommen habe. Aber troz dieser ganz ungenauen Anführung des Inhalts der citirten Stellen kann *Bl.* nicht umhin zu bekennen, daß die Beziehung deutlicher sein würde, wenn — was nicht geschehen — erzählt wäre, daß Antiochus die heiligen Gefäße auch zu gemeinen Gastereien oder wenigstens bei Opfermahlzeiten gebraucht habe. Sehen wir aber 1 Makk. 1, 21 ff. genauer an, so nahm Antiochus nicht blos die von *Bl.* erwähnten Geräthe weg, sondern auch den goldenen Altar, den goldenen Leuchter, den Schaubrottisch, den Vorhang, und die Kronen und den goldenen Schmuck an der Vorderseite des Heiligtums, und schälte alles (Gold) ab und nahm das Silber und Gold und die verborgenen Schätze, die er fand, woraus deutlich erhellt, daß Antiochus aus Geldverlegenheit den Tempel beraubte, wie *Grimm* z. d. St. bemerkt, oder „zur Steuerung seiner Finanznot" (*Grimm* zu 2 Makk. 5, 16). *Hitz.* hat daher auch diese Beziehung als für den angenommenen Zweck ungeeignet aufgegeben und den Anlaß zur Erdichtung von Dan. 5 in den glänzenden Spielen und Gastmählern, welche Antiochus bei Daphne veranstaltete (*Polyb. XXXI, c. 3. 4*), gesucht. Allein auch bei diesem Anlasse muß der Kritiker die Profanirung der heiligen Tempelgefäße bei diesem Festgelage aus eigenen Mitteln hinzutun, weil die Geschichte davon nichts weiß. *Polyb.* sagt blos: der Aufwand zu diesen Festlichkeiten wurde zum Teil von dem ägyptischen Raube des Antiochus bestritten, teils von den Freunden zusammengebracht; er hatte aber auch die meisten Tempel beraubt.

2) S. 380 des dritten, erst während des Drucks dieses Comm. erschienenen Bandes der zweiten vermehrten Aufl. des Werkes: Die Propheten des A. Bundes, worin *Ew.* als dritten Anhang das Buch Daniel hinter dem B. Baruch und dem griech. Jeremia vollständig aufgenommen hat.

ganz ebenso findet". — Hiezu komt, daß Belsazars Stellung zu Daniel und Daniels Verhalten gegen Belsazar total verschieden ist von dem Wüten des Antiochus gegen die gesetzestreuen Juden und dem Auftreten dieser gegen den ruchlosen König. Daß Belsazars Benehmen gegen Daniel nicht für die Makkabäerzeit paßt, können die Kritiker sich selbst nicht verhehlen. *Hitzig* äußert sein Befremden darüber, daß „der König die Weissagung in einer Art aufnimt, wie man es nicht erwarten solte; sein Benehmen ist nicht dasjenige Ahabs wider Micha, des Agamemnon gegenüber Calchas". Diesen ähnlich würde allerdings Antiochus Ep. verfahren sein. Und wie paßt Daniels Verhalten zu dem des Mattathias. Dieser weist die Geschenke und die Gunst des Tyrannen zurück und tödtet mit dem Schwerte die der Forderung des Königs sich fügenden Juden (s. 1 Makk. 2, 18 fl.), Daniel nimt den Purpur und die Halskette an und läßt sich von dem heidnischen Könige zum dritten Machthaber in seinem Reiche erheben.[1]

Bei diesem mit den Verhältnissen der Makkabäerzeit in schneidendem Gegensatze stehenden Inhalte läßt sich unsere Erzählung nur begreifen, wenn sie ein geschichtliches Ereignis aus der Zeit Daniels enthält. Dieses Ereignis hat freilich auch einen paränetischen Charakter, nur nicht den von den Echtheitsbestreitern ihm beigelegten beschränkten Zweck, dem Antiochus Ep. wegen seiner Frevel das göttliche Gericht zu drohen und Daniel zu verherrlichen; vielmehr soll es für alle Zeiten, da die Gemeinde des Herrn unter dem Drucke der Weltmacht steht, den Lästerern des göttlichen Namens zeigen, wie der allmächtige Gott im Himmel die Herren dieser Welt, welche, ohne die ihnen zukommenden göttlichen Warnungen vor Selbstüberhebung zu beachten, bis zur Entweihung und Lästerung des Göttlichen fortschreiten, straft und vertilgt und seine von der Welt zurückgesezten und verachteten Diener zu Ehren bringt. Im Vergleiche aber mit den voraufgegangenen Erzählungen zeigt die vorliegende Begebenheit noch, wie die Weltmacht in ihrer Fortentwickelung sich gegen die Offenbarungen des lebendigen Gottes immer mehr verstokt und dem Gerichte entgegenreift. Nebucadnezar fordert zwar von allen seinen Untergebenen Anerkennung seiner Götter und überhebt sich seiner großen Macht und weltlichen Herrlichkeit, hört aber doch auf die Zeichen und Wunder, die Gott an ihm tut, daß er dem Herrn des Himmels die Ehre gibt; Belsazar weiß dies, läßt sich aber dadurch weder abhalten, diesen Gott zu verlästern, noch bewegen, das ihm angekündigte Gericht des Todes durch Reue und Buße abzuwenden.

V. 1—4. Belsazars Frevel gegen Gott. V. 1. *Der König Belsazar machte ein großes Gastmahl seinen tausend Gewaltigen und vor den Tausend trank er Wein.* V. 2. *Belsazar befahl, als der Wein schmekte, herbeizubringen die goldenen und silbernen Gefäße, welche sein Vater Nebucadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem weggenommen hatte, daß*

1) „Kurz — so faßt *Kran.* S. 213 die Erörterung über diesen Punkt schließlich zusammen — das ganze Interesse unsers Abschnittes ist ein von dem der Makkabäerzeit so völlig verschiedenes, daß, falls es für diese Zeit eigens ausgedacht oder berechnet sein wolte, man einen mit ihrer Situation und geschichtlichen Aufgabe völlig unbekanten Verfasser anzunehmen gezwungen wäre."

daraus tränken der König und seine Gewaltigen, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber. V. 3. *Darauf brachte man die goldenen Gefäße, welche aus dem Heiligtume des Hauses Gottes zu Jerusalem weggenommen waren, und es tranken aus denselben der König und seine Gewaltigen, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber.* V. 4. *Sie tranken Wein und priesen die goldenen und silbernen, ehernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götter.*

Diese Vv. schildern den Vorgang der Erhebung Belsazars über den lebendigen Gott, wodurch er das Gericht des Unterganges über sich und sein Reich herbeiführte. Den Anlaß hiezu gab ein großes Festmahl, welches der König seinen Großbeamten und Weibern ausrichtete. — Der Name des Königs בֵּלְשַׁאצַּר enthält die beiden Bestandteile des Namens, welchen Daniel erhalten hatte (1, 7), aber ohne den Zwischenlaut ט, wodurch er sich von jenem unterscheidet. Dieser Unterschied ist nicht zu übersehen, obwol schon die LXX ihn übersehen und beide Namen *Βαλτάσαρ* geschrieben und identificirt haben. Die Bedeutung des Namens ist noch unbekant. לְחֶם das Essen, die Mahlzeit, das Gastmahl, sonst nach dem dabei stattfindenden Trinken gewöhnlich מִשְׁתֶּה genant. Die Einladung von 1000 Großbeamten entspricht dem Luxus der orientalischen Herscher. Nach *Ktesias* (in *Athen. Deipnos. IV, 146*) speisten täglich 15000 Menschen vom Tische des persischen Königs, vgl. auch Esth. 1, 4. Um diese große Zahl von Gästen begreiflich zu finden, bedarf es daher nicht der Annahme, daß während der Belagerung Babylons durch Cyrus sich eine Menge von Großbeamten aus allen Teilen des Reichs flüchtend in Babylon zusammengedrängt hatte. Uebrigens ist tausend selbstverständlich eine runde, d. h. die Menge der Gäste nur annähernd bestimmende Zahl. Die Worte: vor den tausend (Großbeamten) trank er Wein, sind nicht mit *Häv.* vom Vortrinken oder Vorangehen im Trinken, Zutrinken, zu verstehen, sondern aus der orientalischen Sitte zu erklären, nach der bei großen Festmahlen der Herscher an einem besonderen Tische auf erhöhtem Platze speiste, so daß er die Gäste vor sich oder sich gegenüber hatte. Das Weintrinken wird besonders hervorgehoben als die nächste Veranlassung zu der folgenden Freveltat. בִּטְעֵם חַמְרָא beim Schmecken des Weins d. h. als der Wein ihm mundete, also „in übermütiger Weinlaune, Prov. 20, 1“ (*Hitz.*). Schon aus diesen Worten ergibt sich, daß Belsazar die Tempelgefäße, welche Nebuc. von Jerusalem weggeführt hatte, nicht — wie *Häv.* meint — zu dem Zwecke herbeiholen ließ, um sich in seiner Angst wegen der Belagerung der Stadt die Gunst des Gottes der Juden zu erwerben, sondern um diesen Gott auf Kosten seiner Götter zu verhöhnen. Die Voraussetzung von Angst wegen der Belagerung reimt sich überhaupt nicht mit der Feier eines solchen schwelgerischen Festgelages. Auch wurden die Gefäße nicht geholt zu Libationen, um den Gott, dem sie geweiht waren, günstig zu stimmen, sondern nach den klaren Textworten, nur daraus nach Lust und Laune zu trinken. וְיִשְׁתּוֹן daß sie tränken; ו vor dem Imperf. drükt die Absicht des Bringens aus. שְׁתָה בְ trinken aus, wie Gen. 44, 5. Am. 6, 6. שֵׁגְלָן sind die Gemahlinnen des Königs, vgl. Neh. 2, 6 mit Ps. 45, 10. לְחֵנָן Kebsweiber, Beischläferinnen; das

Wort steht in den Targg. für das hebr. פִּלַגְשׁ. Die LXX haben hier u. v. 23 die Weiber weggelassen, nach der Sitte der Macedonier, Griechen und Römer (vgl. *Herod. V,18 Corn. Nep. prooem.* §. 6), aber *Xenophon* (*Cyrop. V,2,28*) und *Curtius V,1,38* bezeugen ausdrücklich, daß in Babylonien auch die Weiber an Gastmahlen und Festgelagen teilnahmem. In v. 3. bezeichnet הֵיכְלָא das Heilige des Tempels, den innern Raum des Tempelhauses, wie 1 Kg. 6,3. Ez. 41,1. אִשְׁתִּיו für שְׁתִיו mit א *prosthet.*, vgl. *Winer*, chald. Gr. §. 23. Anm. 1. Das: „sie tranken Wein" ist v. 4 wiederholt, um den innern Connex des Trinkens mit dem Preise der Götter bemerklich zu machen. Darin lag eben der Frevel, daß sie aus den heiligen Tempelgefäßen des Gottes Israels tranken, um ihre heidnischen Götzen durch Loblieder zu verherrlichen (שַׁבַּח preisen durch Singen von Liedern). Damit stelten sie nicht etwa nur „Jehova ihren Götzen völlig gleich" (*Häv.*), sondern erhoben diese über den Herrn des Himmels, wie Daniel v. 23 dem Könige vorhält. Schon die Wegführung der Tempelgefäße nach Babel und ihre Aufstellung im Tempel des Bel war Zeichen der Ueberwältigung des Gottes, dem diese Gefäße geweiht waren (s. zu 1,2); der Gebrauch dieser Gefäße zum Weintrinken bei einem Festgelage unter Absingung von Liedern auf die Götzen war hienach ein Preis dieser Götzen als Sieger über den Gott der Juden. Und zu dieser Verherrlichung des Sieges seiner Götter gab — wie *Kran.* treffend bemerkt — nicht eine gegen die Juden gereizte Stimmung Anlaß, sondern nach der Erzählung lenkte die übermütige Laune des Trunkenen und seiner trunkenen Gäste (vgl. v. 2ª) während des Gelages den Gedanken auch auf den ausländischen Gott, den man mit seinem Volke überwunden zu haben vermeinte, obschon er wiederholt durch Wunder dem heidnischen Weltherscher die Anerkennung seiner Allmacht abgenötigt hatte (vgl. 2,47. 3,32 f. 4,14. 31 f. 34). In der Nichtbeachtung dieser Offenbarungen bestand, wie Daniel v. 18 dem Belsazar strafend vorhält, die Verunehrung des Herrn des Himmels, mochte man nun diese Gefäße seines Heiligtums blos durch Benutzung als Trinkgefäße zu gemeinem Trunke profanirt oder sie auch als Weihgeschenke der Götzen zu religiösen Libationen gebraucht haben, worüber der Text nichts aussagt, obwol das Singen von Liedern zum Preise der Götzen bei dem Trinken die Libationen sehr warscheinlich macht. Die 6 Prädicate der Götzen sind durch die Copula ו in zwei Reihen: Gold und Silber — Erz, Eisen, Holz und Stein gegliedert, um in absteigender Linie die Nichtigkeit dieser Götter vor Augen zu malen.

V. 5—12. Das warnende Zeichen, die Bestürzung Belsazars, die Rathlosigkeit seiner Weisen und der Rath der Königin. V. 5. *In selbigem Augenblicke kamen Finger von einer Menschenhand hervor und schrieben dem Leuchter gegenüber auf den Kalk der Wand des königlichen Palastes, und der König sah die Hand welche schrieb.* V. 6. *Da veränderte sich dem Könige seine Gesichtsfärbung und seine Gedanken erschrekten ihn, und die Bänder seiner Hüfte lösten sich und seine Kniee schlugen an einander.* V. 7. *Es rief der König mit Macht, daß man die Beschwörer, die Chaldäer und Warsager herbeihole; der König antwortete und sprach zu den Weisen Babels:*

Jeglicher der diese Schrift lesen und ihre Deutung anzeigen wird, der soll mit Purpur bekleidet werden und einer goldenen Kette um seinen Hals und als Dritter im Königreiche herschen. V. 8. *Alsdann kamen alle Weisen des Königs herbei, aber sie vermochten nicht die Schrift zu lesen und die Deutung dem Könige anzuzeigen.* V. 9. *Da erschrak der König Belsazar sehr und seine Gesichtsfärbung veränderte sich an ihm und seine Gewaltigen wurden bestürzt.* V. 10. *Die Königin aus Anlaß der Reden des Königs und seiner Gewaltigen trat in den Speisesal. Es antwortete die Königin und sprach: König, lebe ewiglich! Laß dich deine Gedanken nicht erschrecken und deine Farbe sich nicht verändern!* V. 11. *Es gibt einen Mann in deinem Königreiche, in welchem der Geist der heiligen Götter ist, und in den Tagen deines Vaters ist Einsicht, Verstand und Weisheit gleich der Weisheit der Götter bei ihm erfunden worden, und der König Nebucadnezar, dein Vater, hat ihn zum Obersten der Schriftweisen, Beschwörer, Chaldäer und Warsager erhoben, dein Vater o König!* V. 12. *alldieweil ein ausnehmender Geist und Kentnis und Verstand der Traumdeutung und der Räthselerklärung und der Knotenlösung bei ihm erfunden wurde, bei Daniel, dem der König den Namen Beltsazar gegeben. So werde nun Daniel gerufen, so wird er die Deutung anzeigen.*

Unerwartet und plözlich wird dem übermütigen wüsten Treiben des Königs und seiner Gäste durch ein warnendes Gotteszeichen ein Ende mit Schrecken gemacht. V. 5 f. Der König erblikt Finger einer Menschenhand an der Kalkwand des Speisesals schreibend und erschrikt darüber so, daß er bleich wird und am ganzen Leibe erzittert. Das בַּהּ־שַׁעֲתָה sezt das Zeichen in unmittelbare Verbindung mit dem Trinken und Preisen der Götzen. Schon dadurch wird die Uebersetzung: „in selbiger Stunde“ als unstatthaft zurückgewiesen, s. zu 3, 6. Das *Chet.* נְפַקִּי ist als die unbestimtere Fassung des Subjects nicht zu beanstanden, da das Subject erst nachfolgt; das *Keri* נְפַקָה ist zu verwerfen, weil es das Verbum zwar in Bezug auf das Genus aber nicht auch hinsichtlich des Numerus dem nachfolgenden Subjecte accommodirt. Der König sieht nicht die ganze Hand, sondern nur פַּס יְדָא das Ende der Hand, das sind die Finger, welche schrieben. Dies mußte sofort den Gedanken an einen übernatürlichen Urheber der Schrift wecken und den König aus seinem Taumel aufschrecken. Die Finger schrieben an den Kalk der Wand gegenüber dem Leuchter, der auf der Tafel, an welcher der König saß, stand und die gegenüber befindliche weiße Wand beleuchtete, so daß die schreibenden Finger deutlich zu sehen waren. Das Gelage hatte sich nämlich bis in die nächtliche Dunkelheit hineingezogen und die Wand des Speisesals war nicht getäfelt, sondern nur mit Kalk getüncht, wie solche nur mit Mörtel beworfene Zimmer auch in den Palästen zu Nimrud und Khorsabad gefunden worden, vgl. *Layard*, Nineveh u. Babyl. S. 496 (oder 651 der engl. Ausg.). — In v. 6 ist מַלְכָּא absolut voraufgestelt, weil der Eindruck des Ereignisses auf den König geschildert werden soll. Der Plur. זִיוֹהִי hat intensive Bedeutung: Färbung des Gesichts, s. wegen זִיו zu 4, 33. Das Suffix an שְׁנוֹהִי ist in der Bed. des Dativs zu nehmen, da שְׁנָא im Peal nur intransitiv vorkomt. Die

Verbindung eines intransitiven Verbums mit dem *Suff. accus.* ist eine Incorrectheit, für welche שׁוּבַנִי Ez. 47, 7 und allenfalls auch עֲשִׂיתִינִי Ez. 29, 3 Analogien bieten, vgl. *Ew.* Lehrb. §. 315ᵇ. Bei Wiederholung der Worte in v. 9 ist die Härte vermieden und צַלוֹהִי gesezt, um die Entfärbung noch stärker auszudrücken. Der Sinn ist: Der König verfärbte sich im Gesichte, wurde bleich vor Schrecken und von Angst und Furcht so übermant, daß sein Körper Haltung und Festigkeit verlor. Die Bänder oder Gelenke der Hüfte (חֲרַץ = dem hebr. חֲלָצַיִם) lösten sich, d. h. verloren die Kraft den Körper zu halten und die Kniee schlugen zusammen vor Beben. אַרְכֻּבָּא mit א *prosth.* für רְכוּבָא in den Targg. bed. das Knie. Die Angst wurde so gesteigert durch das böse Gewissen, das sich regte und schweres Unglück ahnen ließ.

Sofort befahl der König die Magier herbeizuholen und versprach dem, welcher die geheimnisvolle Schrift lesen und deuten würde, große Belohnung. — Da in v. 7 nur drei Klassen von Weisen als vom Könige zu kommen befohlen genant sind, welchen er die Belohnung für das Lesen und Deuten der Schrift verspricht, und darauf erst in v. 8 bemerkt wird, daß alle Weisen des Königs kamen, so gewint es den Auschein, als habe der König zuerst nur die drei in v. 7 genanten Klassen rufen lassen. Auf diesen Schein gründet *Kran.* die Annahme, daß der König mit Bedacht oder Absicht nur die genanten drei Klassen habe rufen lassen, um Daniel zu umgehen, den er bei seiner heidnisch religiösen Furcht vor dem Judäergotte nicht habe zu Rathe ziehen wollen. Aber diese Annahme ist ganz unhaltbar. Erstlich geht aus c. 8, 27 nicht hervor, daß Daniel noch unter Belsazar Obervorsteher aller Weisen Babels war, sondern nur, daß er noch in königlichem Dienste stand. Sodann würde auch, falls Daniel noch die von Nebucadnezar ihm verliehene Stellung eingenommen hätte, sein Nichterscheinen nicht daraus erklärt werden können, daß Belsazar nur drei Klassen von Weisen habe rufen lassen, weil die Annahme, daß כֹּל חַכִּימֵי מַלְכָּא v. 8 einen Gegensatz zu den v. 7 genanten drei Klassen bilden, mit dem Wortlaute des Berichts unverträglich ist. Sind aber unter „allen Weisen des Königs" (v. 8) sämtliche Weisenklassen zu verstehen und auch vor dem Könige erschienen, so müssen sie auch alle von Anfang an gerufen worden sein, da ein nachträgliches Rufen der beiden v. 7 nicht genanten Klassen nicht erwähnt wird. Außerdem machen es schon die Worte: der König sprach zu den Weisen Babels (v. 7) warscheinlich, daß alle ohne Ausnahme zweier Klassen gerufen waren. Ferner ist es höchst unwarscheinlich, daß im vorliegenden Falle, wo es sich um Lesung einer Schrift handelte, gerade die חַרְטֻמִּים die Schriftkenner nicht solten mit gerufen worden sein, blos um den רַב חַרְטֻמַּיָּא Daniel (4, 6) zu umgehen. Endlich ist überhaupt die Annahme psychologisch sehr unwarscheinlich, daß Belsazar bei dem gewaltigen Schrecken, welchen die schreibende Hand ihm eingeflößt hatte, darüber reflectirt haben solte, Daniel werde ihm Unglück oder die Rache des Judäergottes ankündigen. Solche Reflectionen werden wol bei ruhiger Ueberlegung angestelt, aber nicht in Mark und Bein erschütternder Herzensangst. — Die auffallende Darstellung, daß nach v. 7 schon der König den Weisen Belohnung zusagt, was voraussezt, daß

sie schon erschienen waren, und dann erst in v. 8 ihr Kommen erwähnt wird, ist blos dadurch veranlaßt, daß in v. 7 das Erscheinen der Weisen nicht ausdrücklich angegeben, sondern als selbstverständlich vorausgesezt wird, und daß die beiden ersten Sätze des 8. V. einfach neben einander gestelt, nicht mit einander in Causalnexus gesezt sind. Der Sinn der Erzählung in v. 7 u. 8 ist nämlich dieser: Der König rief laut, die Beschwörer u.s.w. herbei zu holen und sprach, als die Weisen Babels kamen, zu denselben: Jeglicher, der die Schrift liest u. s. w. Da vermochten alle Weisen des Königs, die gekommen waren, die Schrift nicht zu lesen. Wegen der Benennungen der Weisen in v. 7 s. zu 2, 2. יִקְרֵה für יִקְרֵא von קְרָא lesen. Als Belohnung verspricht der König Bekleidung mit Purpur, eine goldene Halskette und höchste Amtsstellung im Reiche. Bekleidung mit Purpur war Zeichen der Installirung eines Großbeamten bei den Persern, vgl. Esth. 8, 15 mit *Xenoph. Anab. I, 5, 8,* und Seleuciden 1 Makk. 10, 20, und war auch bei den Medern fürstliche Tracht, *Xenoph. Anab. I, 3, 2. II, 4, 6.* אַרְגְּוָן hebr. אַרְגָּמָן Purpur ist arischen Ursprungs, vom sanskr. *râga* rothe Farbe, mit der Bildungssylbe *man* und *vat*, vgl. *Gesen. Thes. Addid. p. 111 sq.* וְהַמְנִיכָא דִי וגו׳ hängt nicht von יִלְבַּשׁ ab, sondern bildet einen Satz für sich: und eine Halskette von Gold soll um seinen Hals sein. Für das *Chet.* הַמְנִיכָא substituirt das *Keri* die targum. und syr. Form הַמְנִיכָא (v. 7. 16 u. 29) d. i. das griech. μανιάκης, vom sanskr. *mani* Juwel, Perle, mit der im Zend, woher das chald. Wort entlehnt ist, häufigen Bildungssylbe *ka;* es bed. Hals- oder Armband, hier das erstere. Die goldene Halskette (στρεπτὸς χρύσεος) gehörte zur Tracht der vornehmen Perser und wurde von Königen als Zeichen der Gnade, selbst an Könige verliehen, z. B. von Kambyses und dem jüngern Cyrus, vgl. *Herod. III, 20. Xenoph. Anab. I, 2, 27; 5, 8; 8, 29.* — Nicht ganz klar ist die fürstliche Stellung, welche dem Deuter der Schrift versprochen wird, weil die Erklärung des תַּלְתִּי nicht ganz sicher. Daß תַּלְתִּי nicht das *ordinale* der Dritte sei, wird seit *Häv.* allgemein anerkant, weil für *tertius* im Aram. sonst תְּלִיתַי gebräuchlich ist, und auch 2, 39 vorkomt. *Häv.* hielt daher תַּלְתִּי, wofür v. 16 u. 29 תַּלְתָּא steht, für eine Adjectivbildung, welche eine Abstammung oder Beschäftigung anzeige und hier als *nomen officii* gebraucht sei, dem hebr. שָׁלִישׁי correspondirend. *Ges. Dietr.* halten תַּלְתִּי nur für eine singuläre Form für תְּלִיתַי, dagegen תַּלְתָּא für *stat. abs.* von תְּלַת Dreizahl, dritter Rang. *Hitz.* will תַּלְתִּי in תַּלְתַּי ändern und תַּלְתָּא für einen aus תַּלְתָּאִין gebildeten Singular halten, unter Vergleichung von *triumvir* aus *triumvirorum,* und durch τρίτος αὐτός *selbstdritt* erklären: als einer von Dreien soll er im Königreiche herschen, nach 6, 3. Endlich *Kran.* hält תַּלְתִּי für eine fömininе Verbalbildung nach Analogie von אֲחֹרַי, אֲרָמִית, in der Bed. dreiherrnweise, und תַּלְתָּא für ein aus תְּלָתָא gebildetes Nomen: Dreiherr. Fast alle diese Erklärungen kommen darauf hinaus, daß von einer Dreiherren-Regierung die Rede sei, wie sie von dem medischen Könige Darius 6, 3 eingerichtet worden; und dies scheint auch der Sinn der Worte zu sein, wie man auch sprachlich תַּלְתִּי und תַּלְתָּא erklären möge. Wegen des *Keri* עִלִּין s. zu 4, 4 und wegen פִּשְׁרָא zu 4, 15. — Da alle Weisen die Schrift nicht lesen konten, so hat man gemeint, daß es sich um eine von der gewöhnlichen babylo-

nischen verschiedene, ausländische Schrift handele, deren Kentnis von den einheimischen Weisen nicht pflichtmäßig gefordert werden konte; und da Daniel nach v. 17. 24 f. ohne weiteres Bekantschaft mit der betreffenden Schrift zeige, so wolte man darin eine Bestätigung für die Ansicht finden, daß bereits die alten Babylonier eine den späteren syrisch-palmyrenischen Inschriften entsprechende Currentschrift hatten, während bei den Hebräern bis zur Zeit des Exils die wesentlich alt-phönizische Schrift, die sich auf den sogen. samaritanischen Münzen und in der samaritanischen Schrift erhalten habe, die eigentlich nationale Schriftart war (*Kran.*). Allein diese das Wunder natürlich deutende Ansicht ist entschieden irrig. Erstlich ist es sehr unwarscheinlich, daß die chaldäischen Weisen diese altsemitischen Schriftzeichen nicht gekant haben solten, wenn dieselben auch damals schon in Babylonien in eine Currentschrift übergegangen und von derselben aus dem gewöhnlichen Gebrauche verdrängt waren. Sodann folgt daraus, daß Daniel sofort die Schrift lesen konte, durchaus nicht, daß es die ihm von seinem Vaterlande her bekante althebräische Schriftart war. „Die Schriftzeichen müssen, wie *Hgstb.* Beitrr. I S. 122 richtig bemerkt, ganz ungewöhnliche, ohne göttliche Erleuchtung nicht zu entziffernde gewesen sein“. Doch darf man nicht mit *M. Geier* u. A. annehmen, daß diese Schrift nur dem Könige und Daniel sichtbar war. Dies widerstreitet dem Texte, dem zufolge auch die chaldäischen Weisen und ohne Zweifel alle Anwesenden die Schriftzüge sahen, aber nicht zu lesen vermochten. V. 9. Dadurch wurde nicht nur die Bestürzung des Königs vermehrt, sondern auch seine Großbeamten geriethen in Verwirrung. „In מִשְׁתַּבְּשִׁין liegt nicht blos der Begriff der Bestürzung, sondern des Durcheinanders, der wirren Bewegung“ (*Hitz.*) Die ganze Gesellschaft gerieth in Aufregung; die Magnaten sprachen rathlos und wirre über die Sache.

Den durch das laute Durcheinanderreden des Königs und seiner Großen entstandenen Tumult hörte die nicht anwesende, aber im Palaste wohnende Königin-Mutter, die Gemahlin Nebucadnezars, und trat deshalb in den Speisesal, und wies, als sie die Ursache dieser Aufregung vernommen, ihren königlichen Sohn auf Daniel hin, der sich schon seinem Vater Nebucadnezar als ein den Geist der Götter besitzender Deuter von Träumen und Räthseln bewährt habe v. 10—12. Unter מַלְכְּתָא verstehen die Ausll. mit Recht die Mutter des regierenden Königs, die Witwe seines Vaters Nebucadnezar, da die Gemahlinnen des Königs nach v. 2 f an dem Gelage teilnahmen und die „Königin“ mit einer so Achtung gebietenden Würde vor dem Könige auftritt, wie es nur die Mutter tun konte. Auch bei den Israeliten stand die Mutter des regierenden Königs in hohem Ansehen, vgl. 1 Kg. 15, 13. 2 Kg. 24, 12. 15. Jer. 13, 18. 29, 2. לָקֳבֵל מִלִּין aus Anlaß der Reden, nicht: wegen der Angelegenheit, wozu weder der Plural מִלֵּי noch der Gen. רַבְרְבָנוֹהִי paßt. Statt des *Chet.* עַלַּלַת sezt das *Keri* עַלַּת die spätere Form. Die Königin-Mutter begint beruhigend, da sie einen die Verlegenheit beseitigenden Rath zu geben vermag. Ihr Urteil über Daniel v. 11ᵃ ist das Urteil Nebucadnezars 4, 5. 6, und daß sie es mit denselben Worten gibt, führt darauf, daß Nebucadnezar ihr Gemahl war.

Das אֲבוּךְ מַלְכָּא am Ende des 11. V. könte nachdrucksvolle Wiederholung des voraufgegangenen מַלְכָּא נב׳ אֲבוּךְ sein (*Maur. Hitz.*), allein dann würde wol מַלְכָּא voraufstehen. Besser faßt man mit *Ros., v. Leng. Klief.* u. A. מַלְכָּא als Vocativ: dein Vater, o König, wodurch die Worte größeren Nachdruck gewinnen. — In v. 12 wird die ausnehmende Begabung Daniels wiederholt (nach v. 11), um die Aufforderung, ihn rufen zu lassen, zu verstärken. Die Worte von מְפַשַּׁר bis קִטְרִין sind erläuternder Zwischensatz, wonach das folgende Verbum sich formgerecht an שָׂכְלְתָנוּ anschließt. In dem Zwischensatze wechselt mit den Participien das *nomen actionis* אַחֲוָיַת, wodurch die im Participe liegende Vorstellung der dauernden Fähigkeit in die des Einzelfalles umgesezt ist; wörtlich: Träume deutend, Erklärung von Räthseln (haben) und Knoten lösend. Die Anspielung des מְשָׁרֵא קִטְרִין auf קִטְרֵי חַר׳ מִשְׁתָּרַיִן v. 6 ist nur scheinbar, sicher nicht beabsichtigt, da שׁרא קטרין eine ganz andere Bedeutung hat. *Knoten* steht tropisch für verwickelte, verschlungene Probleme. Daß Daniel nicht gleich anfangs mit den Weisen erschien, sondern erst auf den Rath der Königin gerufen ward, hat den einfachen Grund, daß er nicht mehr Obervorsteher der Magier war, sondern beim Thronwechsel diese Stelle verloren und eine andere Dienststellung (vgl. 8, 27) erhalten hatte. Daß Belsazar nichts von ihm gewußt hätte, liegt nicht in den Worten der Königin, sondern nur, daß er seine dem Nebucadnezar geleisteten Dienste vergessen hatte; denn nach v. 13 ist Belsazar mit den persönlichen Verhältnissen Daniels wolbekant.

V. 13—28. Daniel wird gerufen, hält dem Könige seine Sünde vor und liest und deutet die Schrift. V. 13. *Darauf wurde Daniel vor den König geführt. Der König antwortete und sprach zu Daniel: Bist du Daniel von den Weggeführten Juda's, welche der König mein Vater von Juda hergebracht hat?* V. 14. *Ich habe von dir gehört, daß der Geist der Götter in dir ist und Verstand und Einsicht und Weisheit ausnehmend bei dir erfunden wird.* V. 15. *Und nun sind die Weisen, die Beschwörer vor mich geführt worden, daß sie diese Schrift läsen, um die Deutung mir kundzutun; aber sie vermögen die Deutung der Sache nicht anzuzeigen.* V. 16. *Ich habe aber von dir gehört, daß du vermagst Deutungen zu geben und Knoten zu lösen; nun wenn du vermagst die Schrift zu lesen und ihre Deutung mir kundzutun, solst du mit Purpur bekleidet werden und einer goldenen Kette um deinen Hals und als der Dritte im Königreiche herschen.* — V. 17. *Alsdann antwortete Daniel und sprach vor dem Könige: deine Geschenke mögen dir verbleiben und deine Gaben verleihe einem andern; jedoch die Schrift will ich dem Könige lesen und die Deutung ihm kundtun.* V. 18. *Du König! der höchste Gott hatte Königtum und Größe und Ehre und Herrlichkeit deinem Vater Nebucadnezar verliehen.* V. 19. *Und vor der Größe, welche er ihm verliehen, bebten alle Völker, Stämme und Zungen und fürchteten sich vor ihm; wen er wolte, den tödtete er, und wen er wolte, den ließ er leben, und wen er wolte, den erhob er, und wen er wolte, den erniedrigte er.* V. 20. *Als aber sein Herz sich erhob und sein Geist sich verstokte zu Vermessenheit, wurde er*

vom Throne seines Königtums gestoßen und verlor seine Ehre; V. 21. *Und von den Menschenkindern ward er ausgestoßen und sein Herz ward den Thieren gleich und bei den Waldeseln war sein Aufenthalt; Kraut gab man ihm gleich den Rindern zu essen und vom Thau des Himmels wurde sein Leib benezt, bis daß er erkante, daß der höchste Gott herschet über das Königtum der Menschen und wen er will darüber setzet.* V. 22. *Und du, sein Sohn Belsazar, hast dein Herz nicht gedemütigt, alldieweil du dies alles gewußt hast.* V. 23. *Und über den Herrn des Himmels hast du dich erhoben, und die Gefäße seines Hauses hat man vor dich gebracht, und du und deine Gewaltigen, deine Gemahlinnen und deine Kebsweiber, habt Wein aus ihnen getrunken, und die silbernen und die goldenen, die ehernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götter, die nicht sehen und nicht hören und nicht warnehmen, hast du gepriesen, aber den Gott, in dessen Hand dein Odem ist und bei dem alle deine Wege sind, hast du nicht geehret.* V. 24. *Da wurde von ihm diese Hand gesandt und diese Schrift gezeichnet.* V. 25. *Dies ist die Schrift, die gezeichnet ist:*

Mene mene tekel upharsin

(*gezählt, gezählt, gewogen und in Stücke*). V. 26. *Dies ist die Deutung der Rede: Gezählt: gezählt hat Gott dein Königtum und macht ihm ein Ende.* V. 27. *Gewogen: gewogen bist du auf der Wage und zu leicht erfunden,* V. 28. *Zerstükt: zerstükt wird dein Königreich und den Medern und Persern gegeben.*

Der Rath der Königin wird befolgt und Daniel unverzüglich herbeigeholt. הֻעַל vgl. הֻעַלּוּ v. 15 ist hebr. Hophal von עַל = עֲלַל hineingehen, wie הוּסְפַת 4, 33. Die Frage des Königs: bist du Daniel ..? erwartet keine Antwort und hat den Sinn: du bist doch Daniel. Die Anrede zeigt, daß Belsazar mit der Herkunft Daniels, worüber die Königin nichts gesagt hatte, bekant ist, aber noch nicht officiell mit ihm verkehrt hat; sie beweist also, daß Daniel nicht mehr Obervorsteher der Magier am Hofe des Königs (2, 48 f.) war. Zu v. 14 vgl. v. 11, wobei aber nicht zu übersehen, daß Belsazar bei אֱלָהִין das Prädicat *heilig* wegläßt. In v. 15 ist das Asyndeton אָשְׁפַיָּא erläuternde Apposition zu חַכִּימַיָּא: die Weisen, nämlich die Beschwörer, die *instar omnium* genant sind. דִּי mit nachfolgendem Imperfecte ist nicht Relativpartikel, sondern Conjunction: *daß*, vor dem Absichtssatze, und der folgende Infinitivsatz von dem vorhergehenden Absichtssatze abhängig: daß sie die Schrift läsen um die Deutung mir kund zu tun. מִלְּתָא ist nicht die geheimnisvolle Schrift = Wort, Rede, sondern die Schrift mit ihrem wunderbaren Ursprunge, also Sache, von der er wissen will, was sie zu bedeuten habe. Das *Chet.* תוּכַל v. 16 ist hebraisirendes Hophal wie 2, 10, das *Keri* תִּכּוּל die im Chald. gewöhnliche Bildung, die 3, 29 vorkomt. Wegen der Belohnung s. zu v. 7. Daniel verbittet sich v. 17 die für die Deutung verheißene Auszeichnung und Ehrenstelle, nicht, weil ihm jene gefährlich werden und diese nicht bleiben konte, wie *Hitz.* meint; denn zu solcher Befürchtung hatte er keinen Grund, wenn er „als Unterrichteter redete, der mittlerweile die Schrift gesehen, gelesen und ihren Belang ermessen“ hatte, indem die den Sturz und Tod des Königs voraussetzende

Deutung ihm weder vonseiten Belsazars, noch vonseiten seines Nachfolgers sonderliche Gefahr bringen konte. Daniel weist vielmehr als gotterleuchteter Seher die Geschenke und Auszeichnung zurück, um einem solchen Könige gegenüber jeden Schein des Eigennutzes zu meiden und dem Könige samt seinen Großbeamten zu zeigen, daß er nicht durch irdischen Vorteil sich bestimmen lasse und rücksichtslos die Warheit sagen werde, ob sie dem Könige angenehm oder mißfällig sein möge. Bevor er aber die Schrift liest und deutet, hält er dem Könige strafend das Beispiel seines Vaters Nebucadnezar vor, wie dieser für seinen Hochmut von Gott gedemütigt worden sei (v. 18—21), und weist ihm dann nach, wie er, der Sohn, noch übermütiger gegen Gott den Herrn seines Lebens gefrevelt habe (v. 22—23), und erklärt ihm schließlich, daß eben darum von Gott dieses Zeichen ergangen sei (v. 24). — Die Anrede: du o König (v. 18[a]) steht absolut voranf und wird der Sache nach erst in v. 22 wieder aufgenommen. Durch diese Anrede wird alles folgende von Nebucadnezar zu Sagende von vornherein in bestimte Beziehung zu Belsazar gesezt. Die glänzende Schilderung der Macht Nebuc.'s in v. 18 u. 19 hat unverkennbar den Zweck, dem Belsazar zu Gemüte zu führen, daß er an Macht und Hoheit seinem Vater nicht gleich komme. Wegen עַמְמַיָּא וגו s. zu 3, 4 und hinsichtlich des *Chet.* וְאעִרין mit dem *Keri* וְלִשָּׁנַיָּא... s. zu 3, 3. מָחֵא nicht von מְחָא schlagen (*Theodot. Vulg.*), sondern Aphel von חֲיָא, welches Deut. 32, 39 im Particip מַחֵי lautet, contrahirt aus מַחְיֵא, hier im Part. מָחֵא wobei das Jod durch Dehnung des Vocals *ā* compensirt ist. Hienach ist kein Grund vorhanden, der Variante מַחֵא, die sich der gewöhnlichen targum. Form accommodirt, mit *Buxt. Ges. Hitz.* u. A. den Vorzug zu geben. Die lezten Sätze in v. 19 erinnern an 1 Sam. 2, 6. 7. In v. 20 u. 21 ruft Daniel dem Belsazar das über Nebuc. ergangene Gottesgericht (c. 4) ins Gedächtnis. רִם ist nicht Passiv-Particip, sondern *perfect. act.* in intransitiver Bedeutung, vgl. *Winer* §. 22, 4. תְּקֵף stark, fest sein und werden, hier wie das hebr. חָזַק Ex. 7, 13 von der Verstockung. הֶעְדִּיו in 3. Pers. Plur. impersonell statt des Passivums: man nahm weg f. sie wurde genommen, er verlor sie, s. zu 3, 4 u. *Winer* §. 49, 3. Ebenso ist שַׁוִּי zu fassen, da im impersonellen Gebrauche der Singular dem Plural gleichsteht, vgl. *Winer* a. a. O.; die Form mit *v. Leng.* u. *Hitz.* in שְׁוִי *partic. peil.* zu ändern, liegt kein Grund vor. Der Wechsel der Construction hängt mit der rhetorischen Form der Rede zusammen; daraus erklärt sich auch die Nennung der עֲרָדַיָּא Waldesel, als unbändiger Thiere statt des חֵיוַת בָּרָא 4, 20. Wegen des *Chet.* צליה s. zu 4, 14 und zur Sache vgl. 4, 22. 29. — In v. 22 f. macht Daniel die Anwendung auf Belsazar. Der Grund: dieweil du d. h. da du doch dies alles wußtest, sezt außer Zweifel, daß Bels. jenes Erlebnis Nebucadnezars kante, also sein Sohn ist, da der Enkel (Tochtersohn) Nebuc.'s zu jener Zeit schwerlich schon so alt war, daß ihm die Nichtbeachtung jenes Gottesgerichtes als Schuld zugerechnet werden konte. In dem כָּל קֳבֵל דִּי eben weil du es wußtest liegt angedeutet, daß er troz des Wissens der Sache sich nicht daran kehrte, was seine Straffälligkeit erhöht. In v. 23 sagt ihm Daniel, wie er gegen den Gott des Himmels gefrevelt, nämlich durch die v. 2 u. 3 berichtete Entweihung der Tempelgefäße des Gottes Israels. Um die Größe dieses

Frevels zu zeigen, weist er auf den gewaltigen Gegensatz zwischen den aus todtem Stoffe gebildeten Götzen und dem lebendigen Gott, von dem Leben und Ergehen der Menschen abhängt, hin. Jene habe Belsazar gepriesen, diesen nicht geehrt — eine Litotes für: verunehrt. Die Schilderung der Götzen lehnt sich an Deut. 4,28 vgl. mit der weiteren Ausführung Ps. 115,5 ff. 135,15 ff. an, die Beschreibung des Waltens des wahren Gottes erinnert an Hi. 12,10. Num. 16,22 u. Jer. 10,23. אֹרְחָת Wege sind die Schicksale. — Um Belsazar für diesen Frevel zu strafen, dazu hat Gott die Hand gesandt und die geheimnißvollen Worte schreiben lassen (v. 24 vgl. mit v. 5).

Hierauf gab Daniel v. 25 den Inhalt der Schrift und v. 26—28 die Deutung. Die Schrift trägt den räthselhaften Charakter der Orakel. מְנֵא, תְּקֵל und פְּרֵס (v. 28) sind Participia Peil, und die Formen תְּקֵל und פְּרֵס statt תְּקִיל u. פְּרִיס des Gleichklanges mit מְנֵא wegen gewählt. פַּרְסִין wird meist für *partic. plur.* gehalten, aber dies müßte פָּרְסִין lauten; es scheint vielmehr eine Nominalform und Plural von פְּרַס = dem hebr. פֶּרֶס, worauf פַּרְסֵיהֶן Sach. 11,16 hinweist, zu sein, in der Bed. Gespaltenes, Stücke, denn פָּרַס bed. nicht nur im Hebr. spalten, zerteilen, brechen (vgl. Lev. 11,4. Jes. 58,7. Ps. 69,32), sondern auch im Chald. 2 Kg. 4,39 (*Targ.*), obwol in den *Targg.* die Bed. ausbreiten vorherscht. In allen drei Worten liegt ein Doppelsinn, der in der Deutung herausgehoben wird. מְנֵא des Nachdrucks oder vielleicht auch nur des Parallelismus wegen, um 2 Versglieder, jedes von 2 Worten zu erhalten, verdoppelt heißt: gezählt. In dem Zählen liegt die Bestimmung und die Vollendung oder der Abschluß einer Sache, einer Frist. Hienach deutet Daniel מְנֵא so: gezählt (מְנָה f. מְנָא *perf. activ.*) hat Gott dein Königtum d. h. die Dauer oder die Tage desselben, וְהַשְׁלְמַהּ und hat es vollgemacht, d. h. die Dauer desselben so abgezählt, daß sie vollgeworden ist, daß sie nun zu Ende geht. Bei תְּקֵל liegt der Doppelsinn darin, daß das Wort תְּקַל wägen an das Niphal von קָלַל leicht sein, leicht erfunden werden (vgl. תֵּקַל Gen. 16,4) anklingt. Diesen Doppelsinn stelt die Deutung heraus: du bist gewogen auf der Wage (תְּקִלְתָּא) und zu leicht erfunden (sachlich gleich dem תְּקַל). חַסִּיר des erforderlichen Gewichts d. h. des sittlichen Wertes ermangelnd. תְּקִלְתָּא ein vom *partic. peil* gebildetes *perfectum,* vgl. *Winer* § 13,2. Zu dem Bilde des Wägens vgl. Hi. 31,6. Ps. 62,10. — Für פַּרְסִין (v. 25) sezt Daniel bei der Deutung den Sing. פְּרֵס, der nach Analogie des תְּקֵל als *partic. peil* gefaßt werden konte, und deutet es demgemäß so, daß er neben der in dem Worte liegenden Bedeutung noch die Anspielung auf פָּרָס Perser heraushebt: zerteilt oder zerstükt wird dein Königreich und gegeben den Medern und Persern. Die Meinung ist nicht die, daß das Reich halbirt und die eine Hälfte den Medern, die andre den Persern zufallen solle, sondern פְּרַס zerstücken ist s. v. a. zerstören, das Reich auflösen. Dies soll durch die Meder und Perser geschehen, und ging so in Erfüllung, daß der Perser Cyrus mit der vereinten Macht der Meder und Perser Babylon eroberte und damit dem chaldäischen Reiche ein Ende machte, wobei das Königtum zuerst auf den Meder Darius überging (vgl. 6,1) und nach diesem auf den Perser Cyrus. In der Nennung der Meder vor den Persern liegt übrigens, wie schon in der

Einl. S. 37 bemerkt worden, ein beachtenswerter Beweis für die Echtheit unserer Erzählung und damit des ganzen Buches, da die Hegemonie der Meder von sehr kurzer Dauer war, und nach ihrem Uebergange auf die Perser immer von Persern und Medern die Rede ist, wie schon im B. Esther geschieht.

V. 29 u. 30. Die Belohnung Daniels und der Anfang der Erfüllung der Gottesschrift. V. 29. *Alsdann befahl Belsazar und man kleidete Daniel mit Purpur und einer goldenen Kette um seinen Hals, und rief aus über ihn, daß er dritter Herscher im Königreich sein solte.* V. 30. *In selbiger Nacht wurde Belsazar, der König der Chaldäer, getödtet.* — Belsazar erfülte dem Daniel das für Lesung und Deutung der Schrift gegebene Versprechen. וְהַלְבִּשׁוּ ist nicht zu übersetzen: (befahl) daß man kleide, dieser Sinn müßte durch das Imperfect ausgedrükt werden (s. zu 2, 49), sondern: und man kleidete. Der Befehl wurde also ausgeführt, Daniel nicht nur mit Purpur und goldener Kette geschmükt, sondern auch zum dritten Herscher im Reiche proclamirt. Der Einwand, daß dies leztere nicht möglich war, da Belsazar nach v. 30 noch in derselben Nacht getödtet wurde, gründet sich auf die Vorstellung, daß die Ausrufung öffentlich auf den Straßen der Stadt geschehen wäre. Aber zu dieser Annahme nötigen die Worte nicht. Die Ausrufung konte auch nur vor den versammelten Magnaten des Reichs im Palaste vor sich gehen, und dann konte auch noch in derselben Nacht Belsazar getödtet werden. Vielleicht benuzten, wie *Klief.* meint, die gegen Belsazar Verschworenen die mit der Proclamation Daniels und mit allem Voraufgegangenen verbundene Verwirrung zur Ausführung ihres Vorhabens. Nur möchten wir nicht hinzusetzen, daß damit die eben stattgefundene Standeserhöhung Daniels wieder hinfällig wurde. Es kam vielmehr nur darauf an, ob der Nachfolger des getödteten Königs die von diesem in der lezten Stunde seiner Regierung befohlene und zur Ausführung gebrachte Erhöhung Daniels anerkante. Zur Anerkennung derselben konte aber der Nachfolger schon durch die Erwägung sich bestimmen lassen, daß durch Daniels Deutung der Gottesschrift die Tödtung Belsazars eine höhere Sanction zu erhalten schien, sich als etwas im Rathe der Götter Beschlossenes darstellen ließ, womit der Nachfolger seine Thronusurpation vor dem Volke legitimiren konte. Eine solche Erwägung mochte ihn bewegen, die dem Daniel verliehene Stellung zu bestätigen, ihm das Amt zu lassen, zu welchem Belsazar ihn erhoben hatte. Für diese Annahme scheint c. 6, 2 zu sprechen, s. z. d. St. — Einen andern Einwurf gegen die geschichtliche Warheit unserer Erzählung haben *Bleek* u. a. Kritiker auf die Unwarscheinlichkeit basirt, daß Belsazar, ungeachtet die Deutung für ihn so übel lautete und er nicht einmal erkennen konte, ob sie die richtige sei, Daniel so belohnt haben solte, statt ihn, wie *Hitz.* erwartet, umbringen zu lassen. Aber die Kraft dieses Einwurfs besteht in der Voraussetzung, daß Bels. sich gegen eine Gottesoffenbarung und gegen das Walten des lebendigen Gottes in den Schicksalen der Menschen eben so ungläubig verhalten habe, wie die Kritiker unserer Tage; der Einwurf wird ganz hinfällig, wenn man die Macht des Glaubens auch der Heiden an die Götter und an Gottesoffenbarungen zu

würdigen versteht und dabei noch in Erwägung zieht, daß Bels. das Eintreten des gedrohten Gottesgerichtes wol schwerlich so nahe glaubte als es für ihn war, da die von Daniel gedeutete Schrift über die Zeit nichts bestimte, vielleicht auch hoffen mochte, durch ehrende Behandlung Daniels den Zorn des Gottes des Himmels begütigen zu können.[1] Auch der Umstand, daß Daniel die ihm zugesagte Ehre, troz der Zurückweisung derselben in v. 17, nun doch annimt, kann keinen Verdacht gegen die Warheit der Erzählung begründen, da jene Abweisung nur den Schein des Eigennutzes ferne halten solte, der durch den Inhalt der Deutung der geheimnisvollen Schrift nun so gründlich beseitigt war, daß kein Grund mehr vorlag, die ihm ungesucht gewährte Auszeichnung abzulehnen, zumal dieselbe im Grunde eine Anerkennung des Gottes, dem er diente, in sich schloß. — V. 30. Mit der Tödtung Belsazars noch in derselben Nacht ging die Ankündigung Daniels ihrem ersten Teile nach in Erfüllung, und diese Erfüllung gab eine sichere Bürgschaft dafür, daß über kurz oder lang auch der übrige Teil sich erfüllen werde. Daß dies nicht sofort geschah, haben wir in den Vorbemerkungen zu diesem Cap. nachgewiesen.

Cap. VI. Daniel in der Löwengrube.

Der König Darius der Meder beabsichtigte Daniel zum Oberverwalter über sein ganzes Reich zu setzen und erwekte dadurch den Neid der Großbeamten gegen Daniel (v. 1—6). Um des Königs Plan zu vereiteln und Daniel zu beseitigen, erwirken diese ein Edict von Darius, welches für die Frist von dreißig Tagen jedes Gebet zu einem Gott oder Menschen außer zum König bei Todesstrafe verbot (v. 7—10). Daniel aber fährt fort, in gewohnter Weise täglich dreimal auf seinem Söller bei offenen Fenstern zu seinem Gotte zu beten, wird hiebei belauscht und der Uebertretung des königlichen Edictes angeklagt und verfält zum Leidwesen des Königs der festgesezten Strafe, in die Löwengrube geworfen zu werden (v. 11—18), bleibt aber unter den Löwen unversehrt; worauf der König am andern Morgen ihn aus der Löwengrube herausholen und seine gehässigen Verkläger den Löwen vorwerfen läßt (v. 19—25) und dann durch ein Edict allen seinen Untertanen befiehlt, den Gott Daniels als den lebendigen Gott, der Wunder tue, zu fürchten (v. 26—28). Infolge dessen erging es Daniel glücklich unter der Regierung des Darius und des Persers Cyrus (v. 29).

Aus der historischen Unterlage dieses Cap., daß Darius der Meder das chaldäische Reich empfangen habe, als er gegen 62 J. alt war (v. 1), in Verbindung mit der Schlußbemerkung v. 29, daß es Daniel glücklich erging unter dem Königtume des Darius und des Persers Cyrus, ergibt sich, daß das chaldäische Reich nach seiner Eroberung durch die Meder und Perser nicht sofort auf Cyrus überging, sondern zwischen dem lezten chaldäischen Könige, der das Reich verlor, und dem Königtume des Per-

1) So schon *Hieron.* in den Worten: *Non mirum, si Baltasar audiens tristia, solverit praemium quod pollicitus est. Aut enim longo post tempore credidit ventura quae dixerat, aut dum Dei prophetam honorat, sperat se veniam consecuturum.*

sers Cyrus ein Regent aus medischem Stamme, Darius, regiert hat, nach welchem erst Cyrus den Thron des von den Medern und Persern eroberten chaldäischen Reiches bestieg. Dieser Meder Darius war nach 9, 1 ein Sohn des Achaschverosch aus medischem Samen (d. h. Geschlechte oder Stamme) und ihm hat nach 11, 1 in seinem ersten Jahre der Engel Gabriel beigestanden, was nur sagen kann, daß Darius das babylonische Reich nicht ohne göttliche Mithilfe eingenommen habe. — Dieser medische Darius mit seinem Königtume wird von den außerbiblischen Geschichtschreibern nicht deutlich erwähnt. Daher haben die neuern Kritiker seine Existenz ganz in Abrede gestelt, oder mindestens für zweifelhaft erklärt und daraus ein Argument gegen die geschichtliche Warheit unserer Erzählung formirt.

Der Sachverhalt ist folgender: Nach *Berosus* und *Abydenus,* in den S. 137 angeführten Fragmenten, wurde der lezte babylonische König Nabonned nach der Einnahme Babylons durch Cyrus in Borsippos belagert, gefangen genommen und nach Karmanien verwiesen, und Cyrus regierte nun, wie *Alex. Polyhistor* sagt, über Babylon 9 Jahre, während in dem von *Euseb.* im *Chron. armen.* mitgeteilten Fragmente zu der Angabe: Ihm (dem Nabonet) schenkte Cyrus, als er Babylon in Besitz genommen hatte, die Markgrafschaft des Landes Karmanien, hinzugefügt ist: „Dareh, der König, entfernte (ihn) etwas aus dem Lande". Auch in dem astronomischen Kanon des *Ptolemaeus* folgt auf den Babylonier Nabonadius ohne weiteres die Reihe der Perserkönige, anhebend mit *Κῦρος*, welcher 9 J. regiert habe. — Vergleichen wir damit die Berichte der griechischen Historiker, so kent *Herodot I, 96—103. 106 ff.* eine medische Königsreihe: Dejokes, Phraortes, Kyaxares und Astyages. Der leztere, der ohne männliche Nachkommenschaft war, habe seine Tochter Mandane einem Perser Kambyses vermählt. Aus dieser Ehe entsproßte Cyrus, welchen Astyages aus Furcht, daß dieser Tochtersohn ihm den Thron rauben möchte, tödten lassen wolte, aber hintergangen wurde. Als nun Cyrus zum Manne herangewachsen war, forderte ihn Harpagus, ein Hofbeamter des Astyages, der aus Rache eine Verschwörung gestiftet hatte, auf, an der Spitze der Perser seinem Großvater Astyages das Reich zu nehmen. Cyrus ging darauf ein, bewog die Perser zum Abfalle von Medien, schlug den Astyages bei Pasargadä und nahm ihn gefangen, behandelte ihn aber bis zu seinem Tode freundlich, und wurde so König des von den Medern auf die Perser übergegangenen Reiches und zerstörte als solcher erst das lydische, sodann das babylonische Reich, indem er (I, 188—191) den babyl. König Labynetus, den Jüngeren, in einer Schlacht besiegte, darauf Babylon belagerte und während einer nächtlichen Festfeier der Babylonier durch Abdämmung des Euphrat in die Stadt eindrang und sie eroberte. Dieser im Einzelnen sehr sagenhaften, mit Träumen und romanhaften Zügen ausgeschmükten Erzählung folgen *Polyaen, Justinus* u. A. Auch *Ktesias,* der aus der frühern Geschichte Mediens von Herodot ganz abweichende Sagen berichtet und 9 Könige nent, stimt doch darin mit *Herod.* überein, daß Cyrus den Astyages besiegt und entthront habe. Vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen griechischen Berichte über den Sturz der me-

dischen Herschaft durch die Perser bei *M. Duncker,* Gesch. d. Alterth. II S. 634 ff. der 3. Aufl.

Bedeutend anders berichtet über Cyrus *Xenophon* in der *Cyropaedie.* Nach ihm gab der medische König Astyages, Sohn des Kyaxares I seine Tochter Mandane dem unter medischer Hoheit stehenden Perserkönige Kambyses zum Weibe, die demselben den Cyrus gebar (I, 2, 1). Als Cyrus zum Mannesalter herangereift war, starb Astyages und ihm folgte sein Sohn Kyaxares II (der Bruder der Mandane) auf dem medischen Throne (I, 5, 2). Als hierauf der lydische König Krösus mit dem Könige der Assyrer (Babylonier) ein Bündnis zur Unterwerfung der Meder und Perser schloß, erhielt Cyrus den Oberbefehl über das vereinigte Heer der Meder und Perser (III, 3, 20 ff.) und sezte, als nach einer siegreichen Schlacht Kyaxares den Krieg nicht weiter fortführen wolte, mit Erlaubnis desselben auf eigene Hand den Krieg fort und vernichtete das Heer des Krösus und der Assyrer, worüber Kyaxares, der unterdessen die Nacht in schwelgerischem Gelage verbracht hatte, in Zorn gerieth, dem Cyrus einen Drohbrief schrieb und die Meder abrufen ließ (IV, 5, 18). Da diese aber auf Vorstellung des Cyrus bei ihm bleiben zu wollen erklärten (IV, 5, 18), so sezte Cyrus den Krieg gegen Babylon ohne Kyaxares weiter fort (V, 3, 1), sandte aber, als er den babylonischen König auf seine Hauptstadt zurückgedrängt hatte, an Kyaxares Botschaft: er möge kommen, um wegen des Eroberten und der Fortsetzung des Krieges zu beschließen (V, 5, 1). Da alle Meder und Bundesvölker zu Cyrus hielten, so mußte sich Kyaxares zu diesem Schritte entschließen. Er kam zu Cyrus ins Lager, der ihm durch Entgegenführung seines ganzen Heeres seine Macht zeigte, dann aber ihn gut aufnahm und ihm von der Beute reichliche Mittel zum Wolleben gab (V, 5, 1 ff.). Darauf wurde der Krieg gegen Babylonien in der Weise fortgeführt, daß Kyaxares auf dem medischen Throne sitzend, bei den Kriegsberathungen präsidirte, aber Cyrus als Feldherr der eigentliche Führer war (VI, 1, 6), und nachdem er Sardes erobert, den König Krösus gefangen genommen (VII, 2, 1), sodann auch Vorderasien sich unterworfen hatte, sich gegen Babylon wendete (VII, 4, 17) und in einer Nacht während eines Gastmahls der Babylonier die Stadt eroberte, wobei der König von Babel getödtet wurde (VII, 5, 15—33). Nach der Eroberung von Babylon behandelte das Heer den Cyrus als König und Cyrus begann sich königlich einzurichten (VII, 5, 37), zog aber doch nach Medien, um sich dem Kyaxares vorzustellen. Er brachte ihm Geschenke und zeigte ihm an, daß in Babylon für ihn ein Haus und Palast bestimt sei, darin zu wohnen, wenn er dahin käme[1] (VIII, 5, 17 f.). Kyaxares aber gab ihm seine Tochter zum Weibe und derselben ganz Medien zur Mitgift, da er keinen Sohn hatte (VIII, 5, 19). Cyrus ging nun erst nach Persien und stelte fest, daß die Herschaft seinem Vater Kambyses auf Lebenszeit verbleiben, dann aber an ihn fallen solte, kehrte dann nach Medien zurück und heiratete die Tochter des Kyaxares (VIII, 5, 28). Darauf begab er

1) Die Worte lauten: *ὅτι οἶκος αὐτῷ ἐξῃρημένος εἴη ἐν Βαβυλῶνι καὶ ἀρχεῖα, ὅπως ἔχῃ καὶ ὅταν ἐκεῖσε ἔλθῃ εἰς οἰκεῖα κατάγεσθαι*, wozu *L. Dindorf* bemerkt: „*οἶκος videtur esse domus regia, ἀρχεῖα officia palatina. SCHN.*“

sich nach Babylon, sezte Satrapen über die unterworfenen Völker u.s.w. (VIII, 6, 1) und richtete es so ein, daß er im Winter in Babylon, im Frühlinge in Susa, im Sommer in Ecbatana residirte (VIII, 6, 22). Ueber dem Allen alt geworden, komt er zum siebenten Male während seiner Herschaft (*τὸ ἕβδομον ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς*) nach Persien und stirbt dort, nachdem er seinen Sohn Kambyses zum Thronfolger bestimt hatte (VIII, 7, 1 ff.).

Diese Erzählung Xenophons weicht von dem Berichte Herodots in folgenden Hauptpunkten ab, daß 1. Herod. die Reihe der medischen Könige mit Astyages, der keinen Sohn hatte, schließt, Xenoph. dagegen auf Astyages noch einen Sohn Kyaxares als König folgen läßt; daß 2. nach Herod. Cyrus nur als Tochtersohn des Astyages mit dem medischen Königshause verwandt ist und als Enkel Anspruch auf den medischen Thron hat, nach Xen. dagegen nicht blos als Enkel des Astyages und Neffe des Kyaxares II mit dem medischen Königshause verwandt ist, sondern auch von seinem Oheim Kyaxares dessen Tochter zum Weibe und mit ihr den medischen Thron als Mitgift empfängt; 3. daß nach Herod. Cyrus sich an der von Harpagus gegen Astyages gestifteten Empörung beteiligt, seinen Großvater in einer Schlacht besiegt und die Herschaft über Medien mit Gewalt an sich reißt, dagegen nach Xen. sich zwar auch mit Kyaxares entzweit, aber auch wieder aussöhnt und ihn nicht nur nicht entthront, sondern ihm auch nach der ohne seine Mitwirkung ausgeführten Eroberung Babylons noch königliche Ehre zuteil werden läßt. — Von diesen Abweichungen begründen die beiden ersten keine eigentliche Widersprüche, sondern Xenoph. teilt aus der Ueberlieferung nur mehr mit als Herodot, welcher nach seiner Sitte, von den Regenten nur die berühmteren zu erwähnen mit Uebergehung der unbedeutenderen[1], die Reihe der medischen Könige mit Astyages schließt, und dem zufolge, bei Nichterwähnung des Kyaxares II nicht nur die zweite verwandtschaftliche Beziehung des Cyrus zu dem medischen Königshause übergehen, sondern auch die überlieferte Nachricht, daß der lezte medische König keinen männlichen Nachkommen hatte, auf Astyages übertragen mußte. Ein wirklicher Widerspruch zwischen dem Berichte Herodots und Xenophons liegt blos in dem dritten Punkte, nämlich darin, daß nach Her. Cyrus seinem Großvater das Reich mit Waffengewalt genommen, den Astyages in der Schlacht bei Pasargadä besiegt und entthront habe, während nach Xen. dem Cyrus das medische Reich erst durch die Heerführung, sodann als Mitgift seiner Gemahlin zufält. Sollen wir nun in diesem Punkte mit *v. Leng. Hitz.* u. A. uns gegen Xenophon für Herodot entscheiden und den Kyaxares II aus der Liste nicht nur der medischen Könige, sondern auch der Lebendigen streichen, weil Herod. und Ktesias ihn nicht erwähnt haben? Hat denn Herodot oder Ktesias nur geschichtlich bewährte Tatsachen und diese vollständig berichtet, und Xenophon in der Cyropädie nur einen pädagogischen

1) *Solere Herodotum praetermissis mediocribus hominibus ex longa regum serie nonnisi unum alterumve memorare reliquis eminentiorem, et aliunde constat et ipsa Babyloniae historia docet, ex qua unius Nitocris reginae mentionem injicit, reliquos reges omnes usque ad Labynetum, ne Nebucadnezare quidem excepto, silentio transit* (I, 185—187). *Gesen. Thes. p. 350.*

Roman ohne geschichtlichen Gehalt geliefert"? Das Gegenteil hievon haben alle gründlichen Forscher vielfach bezeugt und Herodot selbst gesteht I, 95 offen, daß er über Cyrus nur die ihm glaubhaft erscheinende Sage gebe, außer der noch eine dreifache auf Verherrlichung desselben ausgehende Sage existire; und doch besteht die von ihm gegebene Erzählung nur aus einer Reihe von Volkssagen, welche zu seiner Zeit, gegen zwei Jahrhunderte nach den Begebenheiten, unter den Medern im Umlaufe waren. Auch Xenophon hat den Geschichtsstoff für seine Cyropädie nur aus der Tradition geschöpft, aber aus der persischen Sage, in welcher die mit dem Ende der medischen Selbständigkeit und der Gründung der persischen Souveränität verwobene Cyrussage, von der herschenden Dynastie begünstigt, vollständiger überliefert war, als bei den Medern, deren nationale Erinnerungen nach dem Erlöschen ihrer Dynastie nicht von oben her gepflegt wurden. Dürfen wir hienach bei Xenophon genauere Nachrichten erwarten als bei Herodot, so wäre es doch denkbar, das Xen. die Empörung gegen Kyaxares und seine Bekriegung durch Cyrus, um diesen sittlichen Makel von seinem Helden abzustreifen, in das von ihm geschilderte Verhalten des Cyrus gegen Kyaxares umgebildet hätte. Aber diese Vermutung würde doch nur unter der Voraussetzung Warscheinlichkeit gewinnen, wenn begründet wäre, was *Hitz.* behauptet: „wenn *Cyrop. VIII, 5,19* der Meder freiwillig sein Land dem Cyrus abtritt, so weiß dagegen das Geschichtsbuch Xenophons, daß die Perser den Medern die Herschaft mit Gewalt entrissen (*Anab. III, 4, 7. 11. 12.*)"; allein auch in der *Anab. l. c.* sagt Xen. dies nicht, sondern §. 8 nur: ὅτε παρὰ Μήδων τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανον Πέρσαι.[1] Sodann würde auch Xen., falls die Angabe, daß die Städte Larissa und Mespila von dem Perserkönige belagert worden seien zu der Zeit, als die Perser die Oberherschaft von den Medern empfingen, geschichtliche Warheit enthielte und Xen. hier nicht blos *fabulam ab incolis narratam* berichtete, doch nicht in Widerspruch mit seiner Cyropädie treten, da es, wie *Kran.* treffend bemerkt, „nichts Auffallendes sein kann, daß in einem der einheimischen oberherrlichen Dynastie gewohnten Volke, so begründet im übrigen der Erbanspruch des Cyrus sein mochte, es doch zu mannigfachen Gährungen und Aufständen kam, welche eben gewaltsam niederzuwerfen waren, so daß insofern das Reich zugleich ein erobertes war."

Hiezu komt, was entscheidend ist, daß die Erzählung Herodots von Cyrus und dem Sturze des Astyages, von der selbst *Duncker* S. 649 bemerkt, daß sie gleich in ihrer „Motivirung große Bedenken erregt", in offenen Widerspruch tritt mit allem, was von medopersischer Geschichte zweifellos feststeht. „Alle sicheren Nachrichten bezeugen, daß in den

---

1) Zu ἐλάμβανον τὴν ἀρχὴν merkt *Dindorf* an: *Verbum hoc Medos sponte Persarum imperio subjectos significat, quanquam reliqua narratio seditionem aliquam Larissensium arguere videatur. Igitur hic nihil est dissensionis inter Cyropaediam et Anabasin ... Gravius est quod Xenophon statim in simili narratione s. 11 posuit, ὅτε ἀπώλεσαν τὴν ἀρχὴν ὑπὸ Περσῶν Μῆδοι. Sed ibidem scriptor incolarum fidem antestatur. SCHN.* So urteilen die Philologen gegenüber den theologischen Kritikern.

Ursprüngen Medopersiens die Völker der Meder und Perser wie Bruderstämme in eigentümlicher Weise getrent und verbunden zu einander stehen. Hätte Herodot Recht, hätte Astyages stets dem Cyrus nach dem Leben gestanden, hätte Cyrus dem Astyages das Reich mit Gewalt genommen, so wäre ein solches Verhältnis der „„Meder und Perser““ (wie es im ganzen A. Test. uns entgegentritt) undenkbar, so hätten die Meder nicht anders zu den Persern gestanden als die andern unterworfenen Völker z. B. die Babylonier“ (*Klief.*). Dagegen stimt Xenoph.'s Bericht über Kyaxares so trefflich mit der Erzählung Daniels von Darius dem Meder, daß, wie selbst *Hitz.* zugesteht, „die Identität beider keinen Zweifel leidet.“ Wie nach Xen. Cyrus im Auftrage des Kyaxares Babylon erobert und nach der Eroberung demselben dort nicht blos ein „Absteigequartier“ anbietet (*Hitz.*), sondern nach Medien geht, sich dem Kyaxares vorstelt und ihm anzeigt, daß in Babylon für ihn οἶκος καὶ ἀρχεῖα bestimt sei, um dort, wenn er dahin käme, εἰς οἰκεῖα κατάγεσθαι d.h. um, wenn er nach morgenländischer Sitte seine Residenz wechsele, dort königlich zu residiren, so hat nach Daniel auch Darius das chaldäische Reich nicht erobert, sondern empfängt dasselbe (6, 1) und wird zum Könige gemacht (הָמְלַךְ 9, 1), nämlich von Cyrus, der nach den Weissagungen Jesaja's Babel stürzen solte und nach Dan. 6, 29 dem Darius im Königtume succedirte. Auch die Angabe, daß Darius gegen 62 J. alt war, als er das Königtum über das chaldäische Reich empfing, harmonirt mit dem Berichte Xenophons, daß Kyaxares dem Cyrus mit seiner Tochter Medien gab, weil er keinen männlichen Leibeserben hatte, also in Jahren schon so vorgerückt war, daß er auch keinen Sohn mehr zu erhalten hoffen konte. Endlich selbst im Charakter gleicht der Kyaxares des Xen. dem Darius des Daniel. Wie jener den Cyrus schalten und walten ließ, während er in sinnlichen Genüssen schwelgte, so läßt sich Darius von den Großen des Reiches zum Erlasse eines Edictes bestimmen, ohne über das Motiv desselben sich Klarheit und Gewißheit zu verschaffen, und läßt sich zur Ausführung desselben drängen, so schmerzlich ihm auch die Anwendung desselben auf Daniel ist.

Nach dem Allen unterliegt das Königtum des Meders Darius keinem begründeten Zweifel. Wie lange dasselbe aber gedauert, läßt sich weder aus dem Buche Daniel, in welchem 9, 1 nur das erste Jahr desselben genant ist, noch aus andern directen Zeugnissen bestimmen. *Ptolemaeus* im Kanon führt nach Nabonadius den Perser Cyrus mit 9jähriger Regierung auf. Hiemit hat man die Worte Xenophons τὸ ἕβδομον ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς, die man unter Ergänzung von ἔτος zu τὸ ἕβδομον von 7jähriger Regierung verstand, combinirt und daraus für Kyaxares eine zweijährige Regierung gefolgert. Aber die Ergänzung von ἔτος liegt dem Contexte ferne. Dennoch ist die Annahme der 2jährigen Dauer des Königtums des Darius über Babel richtig. Denn das babylonische Reich wurde 68 J. nach dem Anfange des Exils zerstört. Da nun die 70 Jahre des Exils im ersten Jahre des Königtums des Cyrus voll wurden (2 Chr. 36, 22 f. Esr. 1, 1), so ist Cyrus erst 2 Jahre nach der Eroberung Babels König geworden und Darius hat 2 Jahre regiert. S. zu 9, 1 u. 2.

Aus der Kürze der Regierung des Darius verbunden mit dem Um-

stande, daß Cyrus Babylon erobert und das chaldäische Reich gestürzt hatte, wird es erklärlich, wie die kurze und noch dazu nicht sehr selbständige Regierung des Darius nicht nur von Herodot und Ktesias und allen späteren griechischen Historikern, sondern auch von Berosus ganz übergangen werden konte. Wenn auch Cyrus nur als Heerführer des Kyaxares mit einem medisch-persischen Heere Babylon erobert hatte, so konte doch die Tradition eben den obsiegenden Perser zum Herrn des chaldäischen Reiches machen, ohne des medischen Oberkönigs zu gedenken, dem in kurzer Zeit der Eroberer Cyrus im Königtume folgte. Für die spätere Tradition, aus welcher alle uns bekant gewordenen Historiker, Berosus eingeschlossen, ihre Berichte schöpften, mußte das medische Königtum über das chaldäische Reich zu einem verschwindenden Momente herabsinken im Verhältnis zu der so bald folgenden selbständigen Regierung des Eroberers Cyrus und seines Volkes, der Perser[1]. Die Nichterwähnung des kurzen medischen Oberkönigtums bei Berosus, Herodot und Ktesias kann sonach keinen triftigen Grund zur Bezweifelung der Berichte Xenophons über Kyaxares II und Daniels über den Meder Darius abgeben, wenn auch alle sonstigen Zeugnisse hiefür ganz nichtig wären, was wol behauptet, aber von niemandem bewiesen worden ist[2].

Dieses Ergebnis wird auch durch die Verschiedenheit der Namen dieses medischen Königs nicht zweifelhaft gemacht, nämlich dadurch daß

1) „Für die babylonische Tradition, bemerkt treffend *Kran.* — wird sich jedenfalls die denkwürdige Katastrophe des Sturzes Babels an die kriegerische Operation des obsiegenden Persers Cyrus geknüpft haben, der nach Xenophon in Babylon ausdrücklich in königlicher Weise schaltete (vgl. *Cyrop. VII, 5.37*), und sie konte sich dabei sehr indifferent zu der Frage verhalten, für wen er denn eigentlich die Eroberung gemacht habe. Die persische Tradition nun vollends hatte schon in dem nationalen Interesse einen Grund, diese kurze medische Lehnshoheit über Babel gänzlich zu ignoriren, die ohnehin nur durch das Kriegsglück eben eines persischen Fürsten zu Stande gekommen war."

2) Von diesen Zeugnissen trägt die schon S. 137 erwähnte Notiz des *Abydenus* (in *Chronic. armen. Euseb.*): „Dareh (Darius) der König entfernte ihn etwas aus dem Lande", in ihrer aphoristischen Kürze ganz das Gepräge einer geschichtlichen Ueberlieferung, und läßt sich nur von Darius dem Meder verstehen, da *Euseb.* sie mit dem Berichte über die Entthronung des lezten babylonischen Königs durch Cyrus verknüpft hat. — Auch die oft citirte Stelle des *Aeschylus, Pers. v. 762—765*

Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ,
Ἄλλος δ᾽ ἐκείνου παῖς τόδ᾽ ἔργον ἤνυσε ....
Τρίτος δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ Κῦρος εὐδαίμων ἀνὴρ κτλ.

läßt sich geschichtlich am einfachsten erklären, wenn man unter dem Werke, welches der erste Meder anfing, der zweite vollendete, und welches doch alle seine Glorie auf den dritten, den Cyrus, warf, die Eroberung Babylons versteht, wonach Astyages der erste, Kyaxares II der zweite und Cyrus der dritte ist, und Aschylus mit Xenophon stimt. Andere Deutungen z. B. auf Phraortes und Kyaxares I stimmen mit keiner einzigen Nachricht. Endlich auch die Dariken geben Zeugnis für den Meder Darius, da von allen Erklärungen des Namens dieser Goldmünze die Herleitung desselben von einem Könige Darius die meiste Warscheinlichkeit für sich hat, und die Angaben des Rhetors *Harpocration*, des Scholiasten zu *Aristophanis Ecclesiaz. 589* und des *Suidas*, daß die *Δαρεικοί* ihren Namen nicht, wie die Meisten annehmen, von Darius dem Vater des Xerxes, sondern von einem anderen älteren Könige haben, durch die Aussage des *Herodot IV. 166*, daß Darius diese Münze zuerst habe schlagen lassen, bei seiner dürftigen Kentnis der älteren Geschichte Mediens und Persiens nicht aufgewogen wird.

Xenophon denselben *Κυαξάρης* nent und als Sohn des Astyages bezeichnet, Daniel dagegen ihn Darjawesch (Darius) den Sohn des Achaschverosch (9,1) nent. Der Name *Κυαξάρης* ist das med. *Uwakshatra* und bedeutet Selbstherscher; *Ἀστυάγης* entspricht dem med. *Ajisdahâka* die beißende Schlange, d. i. der medische Dynastiename (vgl. *Nieb.* Gesch. Assurs S. 175 f.). דָּרְיָוֶשׁ *Δαρεῖος* das pers. *Dârjawusch,* schon von *Herod. VI, 98* richtig *ἑρξείης* erklärt, bed. der Halter, Regierer, und אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ *Ahasverus,* als Name des *Xerxes* in den pers. Keilschriften *Kschajârschâ* lautend, ist, wie man den Namen auch erklären möge, jedenfalls aus *Kschaja* Reich gebildet, also auch persischer Regententitel, ähnlich dem medischen *Astyages.* Die Namen *Kyaxares* und *Darjawesch* sind demnach sinnverwandt und die Vatersnamen beider Dynastien- oder Herschertitel. Xenophon hat uns den medischen Namen und Titel des lezten Königs überliefert; Daniel gibt wie es scheint den persischen Namen und Titel, welchen Kyaxares als König des vereinigten chaldäischen und medopersischen Reichs angenommen und geführt hat.

Das in unserm Cap. Berichtete fiel nach der Aussage v. 29[a] in die erste Zeit der zweijährigen Regierung des Meders Darius über Babel und ist nach Inhalt und Zweck dem in c. 3 erzählten Ereignisse verwandt. Wie dort die Gefährten Daniels wegen Uebertretung des königlichen Gebotes der Anbetung des von Nebucadnezar aufgerichteten goldenen Bildes zur Strafe des Feuertodes verurteilt werden, so wird hier Daniel wegen Uebertretung des Verbotes, zu einem andern Gotte als dem Könige zu beten, in die Löwengrube geworfen. Das Motiv zur Anklage ist dort wie hier Neid über die hohe Stellung, welche Juden im Reiche erlangt haben, und der Zweck derselben Verdrängung der Ausländer aus ihren einflußreichen Aemtern. Auch die wunderbare Errettung der treuen Bekenner Gottes aus dem Tode mit ihren Folgen ist in beiden Fällen ähnlich. Aber neben diesen Aehnlichkeiten treten uns auch wesentliche und den Verhältnissen ganz entsprechende Unterschiede entgegen, welche zeigen, daß uns geschichtliche Facta erzählt werden, nicht Produkte tendenziöser Dichtung. In. c. 3 verlangt Nebuc. von allen Untertanen seines Reichs in der Anbetung des von ihm errichteten Bildes die Anerkennung seiner Reichsgötter, und sein Befehl gibt den Neidern nur einen erwünschten Anlaß zur Anklage der diese Anerkennung verweigernden Freunde Daniels; in c. 6 dagegen wird Darius von seinen Großbeamten in der bestimten Absicht, Daniel zu stürzen, zu dem Erlasse des betreffenden Edictes bewogen und verleitet, und daher über die Anwendung des Edictes auf Daniel sehr betrübt. Der Charakter des Darius ist grundverschieden von dem Charakter Nebucadnezars. Dieser ein König von Energie und Tatkraft, ein vollendeter Selbstherscher, jener ein schwacher, energieloser Fürst, der sich von seinen Großbeamten leiten und regieren läßt. Die Forderung Nebuc.'s, seine Götter anzubeten ist die einfache Consequenz des Supremats der ungöttlichen Weltmacht; das dem Darius abgedrungene Edict dagegen eine Vergötterung der Weltmacht zu dem Zwecke der Unterdrückung der treuen Diener Gottes. Jene Forderung stelt die Götzen der Weltmacht nur über den lebendigen Gott Himmels und der

Erde, dieses Edict will das Bekentnis dieses Gottes — wenn auch nur zeitweilig — ganz aufheben, verbietet zu diesem Gotte zu beten. Diese Tyrannei der Diener der Weltmacht ist unerträglicher als die Tyrannei der Weltherscher. So zeigt die Geschichte unsers Cap. einerseits, wie die ungöttliche Weltmacht in ihrer Fortentwickelung immer feindseliger gegen das Reich Gottes sich gestaltet und wie mit der Abnahme ihrer Tatkraft ihr Hass gegen die treuen Knechte Gottes zunimt, andererseits aber auch, wie der allmächtige Gott nicht nur seine Bekenner gegen alle Intriguen und Machinationen der Feinde wunderbar schüzt, sondern auch den Widersachern nach ihren Taten vergilt. Daniel wird vor dem Rachen der Löwen bewahrt, seine Feinde werden von den Löwen zermalmt, sowie sie in die Grube stürzen.

Dieses Wunder göttlicher Allmacht ist den neuern Kritikern so ärgerlich, daß *Bleek, v. Leng. Hitz.* u. A. alle Hebel in Bewegung gesezt haben, um die Geschichtlichkeit der Erzählung zu erschüttern und das Factum zu einer Tendenzdichtung herabzusetzen. Nicht nur soll das Verbot, während eines Monats von einem Gotte oder Menschen außer von dem Könige etwas zu erbitten, „an Widersinnigkeit nicht seines gleichen finden“, und sowol die Typologie (Daniel ein Nachbild Josephs!) als die Verwandtschaft mit Cap. 3 die Dichtung verrathen. Zwar eigne sich Darius nicht, Vorbild des Antiochus Ep. zu sein, auch tue das Gebot v. 27 u. 28 den Betreffenden im Grunde keinen Zwang an; aber durch das Verbot v. 8 werde unstreitig die freie Religionsübung angetastet, und solche Anfeindung des Glaubens halber habe zuerst und allein und überall (?) in der Epoche des Epiphanes seine Wirklichkeit gefunden. Folglich ist — nach *Hitz.* — „das Verbot hier von jenem des Antiochus Ep. 1 Makk. 1, 41—50 reflectirt und übertreibt dasselbe bis zur Carricatur, um das Gehässige solcher Tyrannei recht ins Licht zu setzen.“ Dagegen haben die Verteidiger der Echtheit Daniels bündig ausgeführt, daß das bezügliche Verbot v. 8 ganz der religiösen Anschauung der Medoperser entspreche, dagegen mit den Verhältnissen der Makkabäerzeit durch und durch in Widerspruch stehe. Daß nämlich das Edict nicht Aufhebung oder Ausrottung aller religiösen Culte außer der Anbetung des Königs beabsichtige, liegt klar vor nicht allein darin, daß es nur während der Dauer eines Monats das Gebet zu irgend einem Gotte oder Menschen außer dem Könige verbietet, sondern auch in der offen dargelegten Absicht, welche die Magnaten hiebei im Auge hatten, daß sie damit nur Daniel sicher stürzen wolten. Der Religionszwang, welcher dadurch den Juden für einen Monat auferlegt wurde, ist sehr verschieden von dem unablässigen Wüten des Antiochus Ep. gegen den jüdischen Gottesdienst. Sodann eignet sich nicht nur, wie die Gegner selbst zugestehen müssen, der Charakter des Darius und sein Verhalten gegen Daniel in keiner Weise dazu, ein Vorbild zu liefern, in welchem Antiochus Ep. zu erkennen wäre, sondern auch die Neider und Feinde Daniels eignen sich schon aus dem Grunde nicht zu Typen dieses Wüterichs, weil sie Daniel nicht aus religiösen Antipathien zu stürzen suchen, sondern aus gemeinem Ehrgeize ihn aus seiner hohen Stellung im Staate verdrängen wollen. Also auch in dieser Hinsicht ist der historische

Gesichtspunkt bei der Anfeindung Daniels als Repräsentanten des Judentums grundverschieden von dem bei der Befehdung des Judentums durch Epiphanes, so daß unserer Erzählung jedes charakteristische Merkzeichen der seleucidisch-makkabäischen Aera fehlt. Vgl. die weitere Darlegung dieser Verschiedenheiten bei *Kran.* S. 229 ff. — Die einzelnen Ausstellungen *Hitzigs* an dem Berichte werden bei der Erklärung ihre Widerlegung finden.

V. 1—10. Uebergang des Königtums auf Darius den Meder; Bestellung der Reichsverwaltung; Neid der Satrapen wider Daniel und Versuch ihn zu verderben. V. 1. *Und Darius der Meder empfing das Königreich, da er gegen zweiundsechszig Jahre alt war.* V. 2. *Es gefiel dem Darius über das Königreich hundert und zwanzig Satrapen zu setzen, die im ganzen Reiche sein solten,* V. 3. *und über diese drei Vorsteher, von welchen Daniel einer war, daß jene Satrapen ihnen Rechenschaft gäben und der König nicht Schaden litte.* V. 4. *Da übertraf dieser Daniel die Vorsteher und Satrapen, alldieweil ein ausnehmender Geist in ihm war, und der König gedachte ihn über das ganze Königreich zu erheben.* V. 5. *Da suchten die Vorsteher und Satrapen eine Ursache zu finden gegen Daniel vonseiten der Regierung, aber keine Ursache und schlechte Handlung vermochten sie zu finden, alldieweil er treu war und kein Vergehen noch eine schlechte Handlung an ihm erfunden ward.* V. 6. *Da sprachen diese Männer: wir werden gegen diesen Daniel keine Ursache finden, wenn wir sie nicht wider ihn finden im Gesetze seines Gottes.* V. 7. *Da stürmten diese Vorsteher und Satrapen zum Könige und sprachen zu ihm also: König Darius, lebe ewiglich!* V. 8. *Es haben sich alle Vorsteher des Königreichs, die Fürsten und Satrapen, die Räthe und Landpfleger, berathschlagt, daß der König eine Satzung stelle und ein Verbot erlasse, daß wer immer etwas erbetet von irgend einem Gotte oder Menschen binnen dreißig Tagen, außer von dir o König, in die Löwengrube geworfen werden soll.* V. 9. *Nun, o König, bestätige das Verbot und zeichne eine Schrift auf, die nicht zu widerrufen, nach dem Gesetze der Meder und Perser, welches nicht aufgehoben wird.* V. 10. *Derohalben zeichnete der König Darius die Schrift und das Verbot auf.*

Durch die Copula ו wird die Erzählung dieses Cap. mit der vorhergehenden Begebenheit verknüpft, doch ist v. 1 nicht mit den alten Verss. u. vielen Ausll. zum vorigen Cap. zu ziehen, sondern gehört zu c. 6 und bildet nicht blos das Bindeglied zwischen den in c. 5 und 6 erzählten Begebenheiten, sondern liefert zugleich die geschichtliche Unterlage für die nachfolgende Erzählung v. 2—29. Die Aussage des V., daß Darius der Meder das Königreich empfing, als er etwa 62 J. alt war, schließt sich zwar sachlich an 5, 30 an, sofern sie zu der dort berichteten Erfüllung des ersten Teils der von Daniel dem Belsazar gedeuteten Gottesschrift die Erfüllung auch des zweiten Teils jener Gottesschrift hinzufügt, aber doch nicht so eng, daß die Zeitbestimmung: in selbiger Nacht (5, 30) auch für das in 6, 1 erwähnte Factum Gültigkeit hätte und die Annahme begründete, daß der Uebergang des Königtums auf den Meder Darius in der

Nacht der Tödtung Belsazars erfolgt wäre. Gegen diese chronologische Verknüpfung der beiden Vv. 5,30 u. 6,1 spricht außer den bereits S. 136. dagegen angeführten Gründen auch die zweite Hälfte von v. 1, die Angabe des Alters des Darius. Diese soll nicht bemerklich machen, daß statt des jungen tollen Wüstlings (Belsazar), mit welchem weissagungsgemäß die chaldäische Knechtschaft Israels zu Ende gegangen war, ein Mann von gereifter Einsicht die Zügel der Regierung ergriff (*Del.*), denn diese Annahme fält nicht nur mit der bereits widerlegten Hypothese, auf der sie beruht, sondern liegt auch dem Contexte ganz ferne, indem Darius sich im Folgenden nicht als Regent von gereifter Einsicht zeigt. Viel mehr für sich hat die Bemerkung *Klief.*'s: durch die Angabe des Alters solle im Voraus darauf hingewiesen werden, daß die Regierung des Meders Darius nicht lange währte, bald der Regierung des Persers Cyrus v. 29 Platz machte, wodurch die Gottesschrift, daß das chaldäische Königtum den Medern und Persern gegeben werden solte, sich vollständig erfülte. Ueber *Darjawesch,* Darius s. die Vorbemerkk. Der Zusatz מָדָיָא (*Chet.*) bildet einerseits einen Gegensatz zu מַלְכָּא כַשְׂדָּיָא 5,30, andrerseits weist er vorwärts auf פָּרְסָיָא v. 29 hin; liefert jedoch keinen Beweis dafür, daß Daniel das medische Reich vom persischen unterscheide; denn es wird ja nicht das Reich ein medisches genant, sondern nur von Darius gesagt, daß er medischen Stammes war und v. 29, daß auf ihn der Perser Cyrus in diesem Königtume folgte. In קַבֵּל er empfing das Reich, ist angedeutet, daß Darius es nicht erobert, sondern von dem Eroberer erhalten hat, s. S. 165 Das כְּ an כְּבַר besagt, daß die Altersangabe auf ohngefährer Schätzung beruht.

V. 2 f. Um die Verwaltung des empfangenen Reichs und besonders die Einlieferung der Tribute der verschiedenen Provinzen zu regeln, sezte Darius 120 Satrapen über das ganze Reich und über diese Satrapen drei Oberverwalter, denen die Satrapen Rechenschaft ablegen solten. Wegen אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא s. zu 3, 2. סָרְכִין Plur. von סָרַךְ, סָרְכָא hat im Semitischen keine passende Etymologie und stamt aus dem Arischen, vom Zend. *sara, çara* Haupt, mit der Silbe *ach* gebildet. In den Targg. für das hebr. שֹׁטֵר im Gebrauche bezeichnet es Vorsteher, von welchen die drei in v. 2 erwähnten durch die Stellung über die Satrapen die Würde von Oberstatthaltern oder Ministern erhalten, wofür die Targg. סַרְכָן gebrauchen, während סָרְכִין in v. 8 alle Militär- und Civilpräfecten des Reichs bezeichnet. Von dieser durch Darius getroffenen Ordnung der Reichsverwaltung hat die neuere Kritik ein Argument zur Verdächtigung der Glaubwürdigkeit unserer Erzählung entnommen, welches *Hitz.* so formulirt: Dem Xenophon zufolge hätte erst Cyrus in die unterworfenen Länder Satrapen geschikt und zwar im Ganzen *sechs* (*Cyrop. VIII, 6* §. 1. 7); nach dem Historiker Herodot dagegen (III, 89 ff.) hat erst Darius Hyst. zum Behufe der Steuerverfassung das Reich in 20 Satrapien geteilt, welche im Einzelnen aufgezählt werden. Mit dieser Angabe trift die Zahl der Vôlker auf der Inschrift von Bisutun überein; und wenn anderwärts (Inschr. J. u. Nakschi Rustam) wenigstens 24 und wenigstens 29 aufgeführt werden, so wissen wir hinwiederum auch, daß mehrere Länder oder Völker unter Einem

Satrapen stehen konten (*Herod. l. c.* u. a.). Für 120 Satrapien im persischen Sinn war das Reich zu klein. Dagegen dürfe man sich nicht auf die 127 מְדִינוֹת des Königs Ahasverus d. i. Xerxes (Esth. 3, 1. 10, 30) berufen; denn Vorstand der מְדִינָה ist auch Esth. 8, 9 nicht der Satrap. Esth. 3, 12 ist es der פֶּחָה; eine solche ist z. B. Judäa (Mal. 1, 8. Neh. 5, 14). Zwar gab es auch größere מְדִינוֹת wie z. B. Medien und Babylonien Esr. 6, 9. Dan. 2, 49), und פחה konte vielleicht auch ungenau vom Satrapen gesagt werden (Esr. 5, 3. 6, 6), aber die 127 מדינות waren keine solchen, und nicht hieß umgekehrt ein פֶּחָה Satrap. Wenn also Daniel eine solche hohe Ziffer von Satrapen gibt, so scheint ihm die griechische Satrapie vorzuschweben, deren es unter Seleucus Nikator 72 waren. — An dieser Argumentation ist das Fundament, von dem sie ausgeht, daß nämlich erst Darius Hyst. „nach dem Historiker Herodot" das Reich in Satrapien eingeteilt habe, mithin auch der Bericht Xenophons von der Sendung von 6 Satrapen in die dem Reiche unterworfenen Länder durch Cyrus keinen Glauben verdiene, ganz ungeschichtlich, nur auf Mißdeutung und Verdrehung der angeführten Zeugnisse beruhend. Weder Herodot noch Xenophon bezeichnen die Satrapienordnung, welche Cyrus und Darius trafen, als eine neue, bis dahin nicht vorhanden gewesene Form der Reichsverwaltung; noch weniger sagt Xenoph. a. a. O., daß Cyrus im Ganzen nur 6 Satrapen in die unterworfenen Länder gesandt habe. Zwar nent er VIII, 6, 7 nur 6 Satrapen mit Namen, aber er gibt auch die Provinzen an, in die sie geschikt wurden, nämlich einer nach Arabien, die 5 andern nach Kleinasien, jedoch mit Ausschluß von Kilikien, Kypros und Paphlagonien, denen er keine *Πέρσας σατράπας* geschikt habe, weil sie freiweillig mit gegen Babylon gekämpft hatten. Hieraus erhellt sonnenklar, daß Xen. nur von den Satrapen berichtet, welche Cyrus nach Kleinasien und Arabien gesandt hat, und von den Satrapien der übrigen Teile seines Reichs, wie Judäa, Syrien, Babylonien, Assyrien, Medien u. a. absieht, so daß man nicht behaupten kann, Cyrus habe in die unterworfenen Länder im Ganzen nur 6 Satrapen geschikt. Eben so wenig sagt *Herod. l. c.*, daß *erst* Darius Hyst. die Satrapenverwaltung eingeführt habe; Herod. erzählt nur, daß Darius Hyst. das ganze Reich in 20 *ἀρχαί*, die man *σατραπηΐαι* nenne, geteilt, *ἄρχοντες* eingesezt und die Tribute geordnet habe; dann zählt er diese Satrapien einzeln auf mit Angabe des Tributs, welcher einer jeden von Darius auferlegt worden sei, während unter Cyrus und Kambyses keine Tribute festgestelt waren, sondern nur Geschenke gebracht wurden. Demnach spricht *Herod.* nur von einer Regelung der Verwaltung der verschiedenen Provinzen des Reichs zu dem besondern Zwecke fester Tributzahlung, die Darius Hyst. vorgenommen. So versteht auch der Historiker *M. Duncker* diesen Bericht, indem er (Gesch. des Alterth. II S. 891) darüber sagt: „Um das J. 515 lies Darius an die Stelle der Statthalterschaften, welche Kyros und Kambyses nach dem jeweiligen Bedürfnisse angeordnet und verändert hatten, feste Verwaltungsbezirke treten. Er teilte das Reich in 20 Satrapien." Dann zeigt er S. 893 weiter, wie auch diese Einteilung des Darius nicht unverändert festgehalten, sondern nach den Umständen verändert wurde. *Hitzig*'s Behauptung, daß das Reich für

120 Satrapien im persischen Sinn zu klein war, ist ganz unbegründet. Aus Esth. 8, 9 u. 3, 12 folgt nicht entfernt, daß den מְדִינוֹת nicht Satrapen, sondern פַּחוֹת vorstanden. In 8, 9 sind Satrapen, פַּחוֹת und שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת genant und in 3, 12 Satrapen des Königs und פַּחוֹת אֲשֶׁר עַל מְדִינָה. Zu Esth. 3, 12 bemerkt *Bertheau:* „Die Pecha's, die neben den Satrapen genant werden, sind wol die Beamten der Kreise innerhalb der einzelnen Satrapien"; und in 8, 9 werden Satrapen und Pecha's als שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת d. h. als Vorsteher der 127 Bezirke des Reichs von Indien bis Aethiopien genant, woraus sich über das Verhältnis der Satrapen zu den Pecha's nichts entnehmen läßt. Das Nämliche bemerkt *Berth.* zu Esr. 8, 26: „Das Verhältnis der Satrapen des Königs zu den Pachavot Abar Nahara's können wir nicht genauer bestimmen; die ersten waren wol vorzugsweise militärische, die lezteren Verwaltungsbeamte." Für die Behauptung, daß wol ungenau פחה für Satrapen gesagt werden, aber nicht umgekehrt auch ein פחה Satrap heißen könne, ist *Hitz.* den Beweis schuldig geblieben. Aus dem B. Esther läßt sich allerdings nicht beweisen, daß den 127 Bezirken, in welche unter Xerxes das Reich geteilt war, eben so viele Satrapen vorgesezt waren, sondern nur, daß diese Bezirke von Satrapen und Pecha's regiert und verwaltet wurden. Aber die Einteilung des ganzen Reichs in 127 Bezirke zeigt doch, daß das Reich auch schon unter dem Meder Darius in 120 Bezirke geteilt werden konte, deren Präfecten in unserm V. אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא d. i. *Kschatrapavan* Reichs- oder Landschaftsbeschützer heißen konten, da dieser Titel aus dem Sanskrit und Altpersischen stamt und nicht erst unter Darius Hyst. oder Cyrus aufgekommen ist. Der Meder Darius mochte sich dadurch bestimmen lassen, für jeden Bezirk seines Reichs einen Satrapen zu bestellen d. h. einen mit militärischer Gewalt bekleideten Präfecten, weil das Reich ein neu erobertes war, um jeden Versuch von Insurrection in dem unter seine Herschaft gekommenen Reiche sofort unterdrücken zu können. Die Trennung der Civilverwaltung, namentlich der Tributerhebung von der Militärverwaltung, oder die Anstellung von Satrapen οἱ τὸν δασμὸν λαμβάνοντες κτλ. neben den φρούραρχοι und χιλίαρχοι zur Beschützung der Grenzen des Reichs hat nach *Xenophon l. c.* erst Cyrus vorgenommen und zunächst für die zu seinem Reiche neu hinzugekommenen Provinzen Kleinasiens und Arabiens Satrapen bestelt, während in den älteren Provinzen, welche das babylonische Reich gebildet hatten, schon von Nebucadnezars Zeit her eine Satrapenregierung bestand, die von Militär- und Civilbeamten geführt wurde, vgl. Dan. 2, 3 ff. Diese Einrichtung wurde dann von Darius Hyst. in die von Herod. berichtete Ordnung der Einteilung des ganzen Reichs in 20 Satrapien ungestaltet. — So gefaßt harmoniren die Berichte Herodots und Xenophons mit den biblischen Nachrichten vollkommen und fält jeder Grund zur Verdächtigung der Aussagen Daniels hinweg.

Nach v. 2 f. unsers Cap. aber bestelte Darius nicht blos 120 Satrapen für alle Provinzen und Bezirke seines Reiches, sondern er ordnete auch sämtliche Satrapen einer aus drei Vorstehern gebildeten Oberverwaltung unter, welcher die einzelnen Satrapen Rechnung abzulegen hatten. עֵלָּא in den Targg. עֵילָּא der Hohe, mit מִן adverb. höher als, oben über. יָהֵב

טַעְמָא Rechenschaft geben, ablegen. נָזִק *partic.* von נְזַק Schaden leiden, besonders in Bezug auf die Einkünfte. Auch diese „Dreiherrnwürde" oder diese Triumvirat-Oberbehörde war keine neue Einrichtung des Darius, sondern bestand nach 5,7 schon im chaldäischen Reiche unter Belsazar, und wurde von Darius nur beibehalten, und die Satrapen oder die Bezirkschefs der einzelnen Provinzen des Reichs ihr untergeordnet. Von diesen drei Oberstatthaltern war Daniel einer. Da nicht erwähnt wird, daß Darius ihn erst zu diesem Amte ernant habe, so dürfen wir als sicher annehmen, daß er ihn in der Stellung, zu der Belsazar ihn erhöht hatte, nur bestätigt hat. — V. 4. In dieser Stellung übertraf Daniel alle Vorsteher und Satrapen. אִתְנַצַּח sich hervorragend erweisen; wegen seines ausnehmenden Geistes vgl. 5,12. Daher dachte der König daran, ihn über das ganze Reich zu setzen d. h. zum Oberverwalter des Reichs, zum מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ (Esth. 10,3) zu machen. עֲשִׁית für עֲשִׁת intransit. Form des Peal, denken, auf etwas sinnen. Dieses Vorhaben des Königs erregte den Neid der andern Oberstatthalter und der Satrapen, daß sie eine Ursache zur Anklage und zum Sturze Daniels suchten. עִלָּה Ursache, hier wie *αἰτία* Joh. 18,38. Matth. 27,37 Anlaß zur Anklage. מִצַּד מַלְכוּתָא vonseiten des Reichs d. h. nicht blos in politischer Beziehung, sondern hinsichtlich seines Verhaltens als Reichsbeamter, in Bezug auf seinen Dienst. Da sie aber von dieser Seite her, weil er מְהֵימַן treu, zuverlässig war und sich kein Vergehen zu Schulden kommen ließ, keinen Anlaß zur Anklage finden konten, so suchten sie ihm vonseiten seiner besondern Religion beizukommen, in dem Gesetze seines Gottes d. h. in seiner Gottesverehrung einen Anlaß ihn zu verderben zu finden.

Zu dem Ende bestürmen sie (v. 7 f.) den König, daß er einen Gesetzesvorschlag, den sie als Ergebnis einer gemeinsamen Berathung aller höhern Reichsbeamten darstellen, sanctionire und in aller Form Rechtens den Befehl erlasse, daß im Reiche 30 Tage lang kein Mensch ein Bittgesuch d. h. ein Gebet an einen Gott oder Menschen außer an den König richte, bei Strafe der Löwengrube, und diesen Befehl als Gesetz der Meder und Perser d. h. als ein unwiderrufliches Gesetz ausgehen lasse. הַרְגִּשׁ von רְגַשׁ lärmen, toben, bed. im Aphel c. עַל tumultarisch jem. angehen d. h. ihn bestürmen. „Diese Vorsteher und Satrapen" (v. 7), dieselben die v. 6 „diese Männer" heißen, sind nach v. 5 die speciellen Neider Daniels, die ihn stürzen wollen, und keineswegs alle Oberstatthalter und Satrapen mit Ausschluß Daniels, sondern eine nicht näher bestimte Zahl derselben, die mit Daniels Diensttreue unzufrieden zu sein Ursache haben mochten. Die Textworte berechtigen durchaus nicht zu der Annahme, daß der ganze Staatsrath sich versammelt und *in corpore* zum Könige sich begeben hätte (*Haev.*); denn weder in v. 5 noch in v. 7 ist von allen (כָּל) Vorstehern und Satrapen die Rede. Auch daraus, daß diese Verleumder Daniels, wie sie v. 25 genant werden, dem Könige ihren Gesetzvorschlag als Ergebnis einer gemeinsamen Berathung aller Reichspräfecten vorstellen, folgt nicht, daß alle Satrapen und Oberbeamten aus dem ganzen Reiche nach Babylon gekommen waren, um etwa, wie *Dereser* meint, die jährliche Rechnung über die Verwaltung ihrer Provinzen dem Rathe der drei Oberaufseher vorzulegen, bei welcher Gelegenheit die Sache wider Daniel berathen worden wäre, woraus dann

Hitz. u. A. einen Grund gegen die geschichtliche Warheit der Sache formiren. Der ganze Zusammenhang der Erzählung führt offensichtlich darauf, daß die Urheber des Anschlags den König belügen. Der Staatsrath oder die Oberbehörde, der alle Satrapen Rechnung abzulegen hatten, bestand aus drei Männern, von welchen Daniel einer war. Daniel aber hat man sicherlich zu dieser Berathung nicht zugezogen; dadurch schon stelt sich ihr Vorgeben, daß *alle* סָרְכֵי מַלְכוּתָא die Sache berathen hätten, als Lüge heraus. Außerdem logen sie darin, daß sie dem Könige die Absicht des vorgeschlagenen Gesetzes verhehlten oder ihn darüber täuschten. אִתְיָעַטוּ besagt nicht blos, daß sie sich berathschlagt haben, sondern es schließt das Ergebnis der Berathung ein: „sie sind Rathes einig geworden" (*Hitz.*). כֹּל סָרְכֵי מַלְכוּתָא (v. 8) bezeichnet nicht die v. 3 erwähnten drei Oberstatthalter, sondern sämtliche Präfecten des Reichs, von welchen dann vier Klassen aufgezählt werden, wie schon *Chr. B. Mich.* erkant, *Hitz.* aber ohne zureichenden Grund bestritten hat. Die Worte so zu fassen, fordert teils der Genitiv מַלְכוּתָא teils das Fehlen des כֹּל oder mindestens der Copula ו vor den folgenden Beamtennamen; wogegen der Einwand, daß bei dieser Auffassung gerade die Oberstatthalter, auf welche es hauptsächlich ankomme, fehlen würden (*Hitz.*), nicht begründet ist, denn diese sind unter סִגְנַיָּא begriffen oder mit befaßt. Vergleichen wir nämlich die Reihenfolge der hier aufgezählten vier Beamtenklassen mit der Aufzählung der Großbeamten Nebucadnezars 3, 2, so zeigt schon die Nennung der סִגְנַיָּא vor den אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא, während sie 3, 2 nach diesen genant sind, daß סִגְנַיָּא hier den Satrapen übergeordnete Großbeamte sind, und nur die drei סָרְכִין gemeint sein können, denen die Satrapen Rechenschaft abzulegen hatten. Ferner sind die vier Benennungen durch das copul. ו in zwei Klassen geteilt. Zur ersten gehören die סִגְנַיָּא und die Satrapen, zur zweiten die הַדָּבְרִין Staats- oder Regierungsräthe und die פַּחֲוָתָא Landpfleger oder Civilpräfecten der Provinzen, wonach man schwerlich irren wird, wenn man unter סִגְנַיָּא die Glieder des obersten Reichsrathes, unter הַדָּבְרַיָּא die Minister oder Glieder des (niedern) Staatsrathes, und unter den Satrapen und Pecha's die Militär- und Civilverwalter der Provinzen versteht. Diese Gruppirung bestätigt somit die allgemeine Fassung des כֹּל סָרְכֵי מַלְכוּתָא, indem die genanten vier Klassen sämtliche Oberpräfecten des Reichs ausmachen. Diese Auffassung wird auch dadurch nicht zweifelhaft gemacht, daß die סָרְכִין im Reiche des Darius eine andere Stellung hatten als im Reiche des Nebucadnezar, denn in dieser Hinsicht hat jedes Reich seine besondere Ordnung, die mit der Zeit mancherlei Aenderungen erleidet. — Der Infinitivsatz לְקַיָּמָא קְיָם וגו bringt den Inhalt der Berathschlagung. מַלְכָּא ist nicht Genitiv zu קְיָם, sondern nach den Accenten und dem Contexte Subject des Infinitivsatzes: daß der König eine Satzung stelle, nicht: daß man eine königliche Satzung stelle. Nach Analogie des Pronomens und des kleinen Nomens ist der Accusativ dem Subjectsgenitive vorangestelt, wie z. B. Jes. 20, 1. 5, 24, um קַיָּמָא קְיָם gegenüber dem תַּקָּפָה אֱסָר nicht aus einander zu reißen. Diese Construction fordert v. 9ᵃ, wonach der König die Verordnung stelt, nicht seine Großbeamten, wie es bei der Auffassung des מַלְכָּא als Genitiv zu קְיָם der Fall wäre. קְיָם Auf-

stellung, Verordnung, Gebot. Das Gebot wird näher bestimt durch das parallele Glied: תַקָּפָה אֱסָר festzumachen ein Verbot d. h. ein Verbot festzustellen. Die Beamten verlangen, daß der König ein Gesetz erlasse, welches ein bindendes Verbot enthalte, d. h. bei Todesstrafe verbiete, während 30 Tage d. i. einen Monat lang ein Gebet an einen Gott oder Menschen außer an den König zu richten. בָּעוּ Bitte ist hier nicht irgend eine Bitte oder Bittgesuch, sondern das Gebet, wie בָּעֵא בָּעוּתֵהּ sein Gebet verrichtend v. 14 zeigt. Dagegen spricht auch וֶאֱנָשׁ nicht, denn die Heiden beteten auch Menschen an (vgl. 2, 46), und hier legte schon der Gegensatz: außer zum Könige beten, die Zusammenstellung von Gott und Mensch nahe, um dem Könige die Absicht, daß das Verbot eigentlich gegen Daniel gerichtet sei, nicht merken zu lassen. — Um ihren Zweck sicher zu erreichen, bitten sie v. 9 den König, das Verbot in Schrift zu setzen, damit es nicht geändert d. h. nicht aufgehoben oder widerrufen werden könne nach dem Gesetze der Meder und Perser, dem zufolge ein vom Könige in aller Form Rechtens erlassenes d. h. in Schrift gefaßtes und mit dem königlichen Siegel versehenes Edict unabänderlich war, vgl. v. 16 u. Esth. 8, 8. 1, 19. דִּי לָא תֶעְדֵּה welches nicht vergehen, d. h. nicht aufgehoben werden kann, unwiderruflich ist. Das relative דִּי bezieht sich auf דָּת, worunter man aber nicht mit *v. Leng.* das ganze Staatsrecht der Meder und Perser zu verstehen braucht, als ob dieses so unveränderlich gewesen wäre, daß kein Gesetz aufgehoben oder nach den Umständen geändert werden konte, sondern דָּת ist jedes einzelne in Form Rechtens erlassene Edict des Königs. Dieses galt als unänderlich oder unwiderruflich, weil der König als Incarnation der Gottheit, die nicht irrtumsfähig und wandelbar sein könne, angesehen und verehrt wurde. — V. 10. Diesen Vorschlag vollzog der König. וֶאֱסָרָא ist explicativ: die Schrift, nämlich das (in Rede stehende) Verbot; denn dies war die Hauptsache, daher hier nur אֱסָרָא nicht auch קְיָם erwähnt ist.

Mit der richtigen Auffassung des Inhalts und der Grundlage des vom Könige sanctionirten Gesetzes fallen die Einwürfe weg, daß das Verbot ein unsinniges, „tollhäuslerisches" Gesetz (*v. Leng.*) gewesen, dessen Befolgung allen Lebensverkehr hätte aufheben müssen und gar nicht zu controliren gewesen wäre (*Hitz.*). Unsinnig wäre das Gesetz nur dann gewesen, wenn das Verbot sich auf jede Bitte des gewöhnlichen Lebens im bürgerlichen Verkehre bezogen hätte. Bezog es sich aber nur auf das religiöse Gebiet des Gebetes als einer Betätigung der Gottesverehrung, so hatte es, wenn der König als Incarnation der Gottheit verehrt wurde, einen ganz vernünftigen Sinn. Und sehen wir von der dem Könige verhehlten, nur auf den Sturz Daniels berechneten Tendenz ab, so solte das Gesetz durchaus nicht dahin gehen, allen Völkern des Reichs den Parsismus oder die Zendreligion aufzudringen, oder die freie Religionsübung aufzuheben und den Parsismus zur Weltreligion zu machen. Vielmehr war — wie *Klief.* klar und richtig gezeigt hat — „der Zweck des Gesetzes, zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, daß der König die lebendige Manifestation aller Götter, wie der medischen und persischen, so der babylonischen, lydischen, sämtlicher Götter aller unterworfenen Völker sei. Es ist daher auch nicht

zutreffend, daß der König als Incarnation des Ormuzd hingestelt werden solle. Nicht aus dem Parsismus allein, sondern aus dem Heidentume überhaupt ist die Sache zu erklären. Nach allgemein heidnischer Grundanschauung ist der Herscher der Sohn, der Repräsentant, die lebendige Manifestation der Volksgötter, der Weltherscher also die Manifestation aller Götter der ihm unterworfenen Völker. Darum haben alle heidnischen Weltherscher von den ihnen unterworfenen Heidenvölkern verlangt, daß ihnen in der bei jedem Volke heimischen Weise geopfert, religiöse Anbetung gewidmet werde. Das ist es nun auch, was hier verlangt wird: alle dem medopersischen Reiche unterworfenen Völker sollen nicht ihre heimischen Götter und Dienste aufgeben, sondern nur tatsächlich anerkennen, daß der medische Weltherscher Darius auch ihrer heimischen Götter Sohn und Repräsentant sei. Zu dem Zwecke solten sie ihre heimischen Götter 30 Tage nur in ihm, in dieser ihrer Manifestation anrufen. Und das konten die Heidenvölker sämtlich, wenn sie sich anders als dem Darius unterworfen anerkanten, ohne alle Beschwer des Gewissens tun; denn indem sie in ihrer heimischen Weise dem medischen Könige als dem Sohne ihrer Götter dienten, dienten sie ihren Göttern in ihm. Nur die Juden waren nicht in der Lage, den König als eine Manifestation Jehova's ansehen zu können, und für sie involvirte also das Gesetz wirklich einen Religionszwang, nur daß der heidnische König und seine Satrapen dabei nicht Religionszwang zu üben meinten, sondern solche Weigerung für sträflichen Eigensinn und politischen Ungehorsam hielten"[1]. Der Religionszwang aber, welchen dieses Gesetz den Juden antat, wurde dadurch verschärft, daß die dem Könige zu erweisende göttliche Verehrung auf das Gebet gestelt war, wodurch die Juden in die Lage kamen, entweder das Gebet zu Gott einen Monat lang zu unterlassen und sich dadurch gegen ihren Gott zu versündigen, oder das Verbot des Königs zu übertreten. Die Satrapen hatten also ihre Maßregel ganz richtig berechnet. Da sie ohne Zweifel die Frömmigkeit Daniels kanten, so konten sie mit Sicherheit ihren Zweck ihn zu verderben, zu erreichen hoffen. Auch darin, daß Darius arglos ihren Vorschlag zum Gesetze erhob, liegt kein Grund zur Verdächtigung der Sache. Wir brauchen uns dagegen nicht einmal auf die Indolenz so mancher Könige zu berufen, die sich ganz von ihren Ministern leiten lassen, obwol die Schilderung des Kyaxares II bei Xenophon diese Annahme sehr nahe legt, indem daraus, daß Darius das Gesetz ohne weiteres zu vollziehen scheint, durchaus nicht folgt, daß er nicht nach dem

---

1) Zeugnisse der Alten dafür, daß die Perserkönige sich göttliche Verehrung erweisen ließen, hat schon *Brissonius*, *de regio Persarum princ. p.* 17 *sqq.* gesammelt. *Persas reges suos inter Deos colere, majestatem enim imperii salutis esse tutelam* — heißt es bei *Curtius VIII, 5, 11.* Damit vgl. *Plutarch*, *Themistocl. c.* 27 u. weitere Belege bei *Hgstb. I* S. 127 ff. Und daß diese Sitte, die auch Alexander d. Gr. sich aneignete (*Curt. VI, 6, 2*), von den Medern herstamte, erhellt aus der Erzählung *Herodots I, 99*, daß Dejokes, um περὶ ἑωυτὸν σεμνύνειν, seine königliche Person den Blicken der Menschen entzogen habe. Auch die alten Aegypter und Aethiopen erzeigten ihren Königen göttliche Verehrung nach *Diod. Sic. I, 90. III, 3. 5*, und allbekant ist, daß die römischen Kaiser gleichfalls Anbetung und religiöse Verehrung ihrer Bilder forderten.

Zwecke des Vorschlages der Satrapen gefragt habe. Die Details der Verhandlung der Satrapen mit dem Könige über Anlaß und Zweck des Gesetzes hat Daniel nicht aufgezeichnet, weil sie für den Hauptzweck der Erzählung keine Bedeutung hatten. Wenn die Satrapen dem Könige die Absicht vorspiegelten, durch dieses Gesetz alle seinem Reiche unterworfenen Völkerschaften zur Anerkennung seiner Königsmacht zu nötigen und ihren Gehorsam zu prüfen, so wird ihm die Zweckmäßigkeit des Vorschlags so einleuchtend erschienen sein, daß er denselben ohne Bedenken als Gesetz sanctionirte.

V. 11—25. Daniels Vergehen gegen dieses Gesetz, Anklagung, Verurteilung und wunderbare Rettung in der Löwengrube, und Bestrafung seiner Widersacher. V. 11. *Daniel aber, sowie er erfahren, daß die Schrift aufgezeichnet war, ging in sein Haus; dieses hatte offene Fenster in seinem Obergemache gen Jerusalem hin, und dreimal am Tage kniete er auf seinen Knien und betete und lobpreisete vor seinem Gotte, alldieweil er vor diesem so getan hatte.* V. 12. *Da stürmten jene Männer herein und fanden Daniel betend und flehend vor seinem Gotte.* V. 13. *Alsdann naheten sie und sprachen vor dem Könige über das königliche Verbot: Hast du nicht ein Verbot aufgezeichnet, daß jederman, der etwas erbäte von irgend einem Gotte oder Menschen während dreißig Tage, außer von dir, o König, in die Löwengrube geworfen werden solle? Es antwortete der König und sprach: Festgestelt ist die Sache nach dem Gesetze der Meder und Perser, welches nicht aufgehoben wird.* V. 14. *Alsdann antworteten sie und sprachen vor dem Könige: Daniel, welcher von den Weggeführten Juda's, hat nicht Acht auf dich, o König, gegeben, noch auf das Verbot, welches du aufgezeichnet hast, sondern dreimal am Tage betet er sein Gebet.* V. 15. *Da ward der König, sowie er die Rede hörte, sehr betrübt bei sich und wendete Sorge auf Daniel ihn zu retten, und bis zum Untergange der Sonne gab er sich Mühe, ihn zu retten.* V. 16. *Da stürmten jene Männer zum Könige und sprachen zum Könige: Wisse, König, daß den Medern und Persern Gesetz ist, daß kein Verbot noch Satzung, welche der König festgestelt hat, darf geändert werden.* V. 17. *Alsdann befahl der König und man brachte Daniel und warf ihn in die Löwengrube. Der König aber antwortete und sprach zu Daniel: dein Gott, dem du dienest ohne Unterlaß, der möge dich erretten!* V. 18. *Und es ward ein Stein gebracht und auf die Oeffnung der Grube gelegt, und der König versiegelte denselben mit seinem Siegel und mit den Siegeln seiner Gewaltigen, damit in Absicht Daniels nichts verändert würde.* V. 19. *Darauf ging der König in seinen Palast und übernachtete fastend, und Beischläferinnen ließ er nicht hereinführen vor sich, und sein Schlaf floh über ihm.* V. 20. *Alsdann stand der König bei der Morgenröthe auf mit dem Frühlichte und ging in Eile zu der Löwengrube.* V. 21. *Und als er sich der Grube nahete, rief er nach Daniel mit betrübter Stimme. Es hub an der König und sprach zu Daniel: Daniel, Knecht des lebendigen Gottes, hat dein Gott, dem du gedienet ohne Unterlaß, vermocht dich zu erretten*

von den Löwen? V. 22. *Da redete Daniel mit dem Könige: O König, lebe ewiglich!* V. 23. *Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Rachen der Löwen verschlossen, daß sie mich nicht verlezten, alldieweil vor ihm Unschuld erfunden ward an mir, und auch vor dir, o König, habe ich kein Verbrechen begangen.* V. 24. *Alsdann ward der König sehr froh bei sich und befahl den Daniel aus der Grube herauszuholen; und Daniel wurde aus der Grube herausgeholt und keine Verletzung fand sich an ihm, weil er auf seinen Gott vertraut hatte.* V. 25. *Und der König befahl und man brachte jene Männer, welche Daniel angegeben hatten, und warf sie in die Löwengrube, sie, ihre Kinder und ihre Weiber, und sie kamen nicht an den Boden der Grube, bis daß die Löwen sich ihrer bemächtigten und alle ihre Gebeine zermalmten.*

Die von den Satrapen erwartete Uebertretung des königlichen Verbotes vonseiten Daniels blieb nicht lange aus. Daniel hatte die Gewohnheit, täglich dreimal im Obergemache seines Hauses, welches in der Richtung nach Jerusalem hin offene Fenster hatte, auf den Knien zu seinem Gotte zu beten. Diese Gewohnheit sezte er auch nach dem Erlasse jenes Edictes unverändert fort; denn Aufgeben derselben um jenes Gesetzes willen wäre Verleugnung des Glaubens und Versündigung gegen Gott gewesen. Darauf hatten seine Gegner gerechnet. Sie belauschten ihn bei seiner Andachtsübung und denunciirten sofort seine Uebertretung des königlichen Erlasses. Um zu zeigen, wie dies geschehen konte, wird in v. 11 die Stätte seiner Andachtsübung näher beschrieben. In dem Obergemache seines Hauses (עִלִּית das hebr. עֲלִיָּה 1 Kg. 17, 19. 2 Sam. 19, 1), wohin man sich zurückzog, wenn man ungestört sein, z. B. beten wolte (vgl. Apostgsch. 1, 13. 10, 9), waren die Fenster offen d. h. nicht mit Gitterwerk verschlossen (vgl. Ezech. 40, 16) gegenüber d. h. in der Richtung nach Jerusalem hin. לֵהּ bezieht sich nicht auf Daniel: er hatte geöffnete Fenster, sondern auf לְבַיְתֵהּ: sein Haus hatte offene Fenster. Bezöge sich לֵהּ auf Daniel, so wäre im Folgenden הֲוָא überflüssig. Die Sitte, beim Gebete das Gesicht nach Jerusalem hin zu wenden, bildete sich seit der Erbauung des Tempels als Wohnstätte Jehova's in Jerusalem aus, vgl. 1 Kg. 8, 33. 35. Ps. 5, 8. 28, 2. Das dreimalige Gebet am Tage, nämlich in der 3. 6. u. 9. Stunde, d. i. zur Zeit des Morgen- und Abendopfers und am Mittage, ist nicht erst durch die Männer der großen Synagoge, denen die unkritische rabbinische Ueberlieferung alle uralten gottesdienstlichen Einrichtungen zuschreibt, eingeführt worden, und nicht späteren Ursprungs als die Zeit des Meders Darius, wie *v. Leng. Hitz.* u. A. behaupten, sondern reicht in ihren Anfängen bis auf die Zeiten Davids zurück, da wir schon Ps. 55, 18 die erste Spur davon finden. Wenn also Daniel, wie er vor Erlaß jenes Gesetzes zu tun gewohnt war, auch nach diesem fortfuhr in gewohnter Weise täglich zu beten (מוֹדֵא = מְהוֹדֵא 2, 23), bei offenen Fenstern mit dem Gesichte nach Jerusalem hin gewendet, so war das weder Ostentation, pharisäische Heuchelei, noch Troz und Gottversuchen, wie *Kirmss* wähnt, sondern natürliche Ausübung seiner Gottesfurcht und Religion, wobei er sein Beten nicht zur Schau trug, da ihn hiebei nur

heimliche Lauscher beobachten konten. כָּל־קֳבֵל דִּי bed. nicht: ganz so wie (*Ros. v. Leng. Maur. Hitz.*), sondern wie immer: alldieweil, weil. Weil er stets so getan, so tat er es auch jezt fort. — V. 12. Da die Widersacher Daniels sein Beten belauscht hatten, so stürmten sie ins Haus, als er eben das Gebet verrichtete, um ihn auf frischer Tat zu ertappen und ihn zur Strafe ziehen zu können. Daß das Lauschen nicht besonders erwähnt wird, weil aus dem Contexte sich ergebend, macht die Sache selbst nicht zweifelhaft, wenn man nur nicht mit *Hitz.* allerlei Vorwände zur Verdächtigung des Berichts willkürlich herbeizieht, wie z. B. ob die 122 Satrapen sich auf die Lauer gelegt hätten; weshalb Daniel sie nicht abgewehrt, sich nicht eingeschlossen habe u. dgl. הַרְגִּשׁוּ wie v. 7 heranstürmen, stürmisch eindringen, hier „Zeichen des besonders großen Eifers, mit dem sie ihre Sache betreiben“ (*Kran.*). V. 13. Sofort verklagen sie ihn bei dem Könige. Den König an den Erlaß des Verbotes erinnernd zeigen sie an, daß Daniel, einer von den exilirten Juden, des Königs Befehl nicht beachtet, durch dreimaliges Beten am Tage zu seinem Gotte das Verbot übertreten habe. In dieser Denunciation beachte man, daß die Angeber Daniel nicht als einen dem Könige nahe stehenden Beamten bezeichnen, sondern nur als Glied des fremden, nach Babel exilirten Volkes der Juden, um sein Verhalten als politische Auflehnung gegen die Reichsgesetze zu verdächtigen. V. 15. Aber dem Könige, welcher Daniels Pflicht- und Beruftreue kante und hochschäzte (vgl. v. 2), mißfiel diese Anklage so, daß er den Tag über bis Sonnenuntergang Sorge und Mühe auf seine Rettung wandte. Das Verb. בְּאֵשׁ hat intransitive Bed. schlecht sein, mißfallen, und läßt sich nicht mit dem Subjecte מַלְכָּא zu einem Satze verbinden. מַלְכָּא steht absolut vorauf und das Subject zu בְּאֵשׁ עֲלוֹהִי ist unbestimt: es *sc.* die Sache mißfiel ihm, vgl. Gen. 21, 11 wo פִּתְגָמָא dabei steht. שָׂם בָּל entspricht dem hebr. שִׁית לֵב Prov. 22, 17. Das Wort בָּל *cor, mens* ist dem späteren Chaldaismus fremd, aber in dem syr. ܒܠܐ u. arab. بال erhalten. — Da der König sich bis Sonnenuntergang nicht entschließen konte, die Anklage wider Daniel zu entscheiden, so gingen um diese Zeit die Ankläger ihn stürmisch an, die Strafe vollziehen zu lassen, indem sie v. 16 geltend machen, daß nach dem Gesetze der Meder und Perser jedes Verbot und Gesetz, welches der König aufgerichtet (יְהָקֵים) d. i. in rechtskräftiger Form erlassen habe, nicht geändert d. h. nicht widerrufen werden dürfe. Da blieb dem Könige kein Ausweg; er mußte die Bestrafung befehlen, und Daniel wurde in die Löwengrube geworfen (v. 17). Ueber das Aphel הַיְתִיו u. die Passivform הֵיתָיִת (v. 18) s. zu 3, 13. Die Execution wurde demnach noch am Abende des Tags der Anklage vollzogen, dem altorientalischen Gerichtsverfahren entsprechend, womit jedoch nicht gesagt ist, an dem Abende, an welchem er noch um die 9. Stunde gebetet hatte, wie *Hitz.* behauptet, um die Sache unwarscheinlich zu machen. Der König aber entließ Daniel bei Vollziehung des Urteils mit dem Wunsche: dein Gott, dem du ohne Unterlaß dienest, der möge dich erretten, nicht: er wird dir helfen. Denn diese Zuversicht konte Darius nicht haben, wol aber die schwache Hoffnung auf Möglichkeit der Rettung, die er von Herzen wünschte, da er von den Wun-

dern des allmächtigen Gottes, welchem Daniel diente, unter Belsazar und Nebucadnezar gehört haben mochte.

V. 18. Nachdem Daniel in die Löwengrube geworfen war, wurde der Eingang zu derselben mit einem platten Steine bedekt und der Stein mit dem Siegel des Königs und der Großbeamten belegt, damit nicht sich ändere oder geändert würde צְבוּ בְּדָנִיֵּאל etwas an Daniel (צְבוּ Angelegenheit, Sache, etwas); nicht: damit der Anschlag auf Daniel nicht vereitelt würde (*Häv. v. Leng. Maur. Klief.*). Dieser Gedanke erforderte den *stat. emphat.* צְבוּתָא und entspricht auch nicht recht der Auflegung eines doppelten Siegels. Das Richtige geben schon die alten Uebersetzer, *Theodot.* *ὅπως μὴ ἀλλοιωθῇ πρᾶγμα ἐν τῷ Δανιήλ* und umschreibend die LXX: *ὅπως μὴ ἀπ' αὐτῶν (μεγιστάνων) ἀρθῇ ὁ Δανιήλ, ἢ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀνασπάσῃ ἐκ τοῦ λακκοῦ.* Aehnlich *Ephr. Syr.* u. A. — Die Löwengrube wird גֻּבָּא bezeichnet, welches die Targg. für das hebr. בּוֹר Cisterne gebrauchen. Daraus folgern *v. Leng. Maur. Hitz.*, der Verf. habe an eine trichterförmig ausgehauene Cisterne gedacht mit einer verhältnismäßig kleinen Mündung oder Oeffnung nach oben, die mit einem Steine bedekt werden konte, so daß für diese eine Nacht die Löwen unter Steinverschluß auszuhalten hatten, während für gewöhnlich kein Stein auf der Oeffnung lag. Auch sei die Grube, in welche Joseph, der Typus Daniels, versenkt worden, eine Cisterne gewesen (Gen. 37, 24) und die Mündung der Cisterne pflegte mit einem Steine gedekt zu werden (Gen. 29, 3. Klgl. 3, 53). Es begreife sich daher schwer, wie die Löwen, über die doch kein Engel wachte, in einem solchen unterirdischen, mit einem Steine zugedekten Loche hätten aushalten können. „Zwar müsse die Grube sehr geräumig gewesen sein, wenn 122 Männer mit Weibern und Kindern, wie es scheint, unmittelbar hinter und mit einander hineingeworfen werden konten (v. 25), aber diese Angabe selbst beurkunde nur wieder den Mangel jeglicher Anschauung" — und die ganze Geschichte sei nach dem Vorbilde Josephs gedichtet. Aber das Hineinwerfen von 122 Männern mit Weibern und Kindern haben die Kritiker erdichtet — der Text gibt keine Zahl — um die Sache absurd zu machen; vgl. was wir gegen diese Annahme schon S. 173 bemerkt haben. Sodann haben wir über die Einrichtung der Löwengruben bei den Alten keine Nachrichten, sondern nur eine Beschreibung von Löwengruben in Marokko, von *Ge. Höst,* Nachrichten von Marokos und Fes. S. 77, wonach dieselbe in einem großen vierwinklichten Loche unter der Erde besteht, welches eine Scheidewand hat, in deren Mitte eine Thür ist, welche die Wächter von oben zuschließen und öffnen können, indem sie die Löwen durch hineingeworfene Speise von dem einen Raum in den andern locken, dann die Thür schließen und sich in den freigewordenen Raum begeben, um ihn zu reinigen. Das Loch ist unter freiem Himmel und oben mit einer 1½ Ellen hohen Mauer umgeben, über die man in die Grube hinabsehen kann. Diese Beschreibung paßt vollkommen zu dem, was unser Text über die Löwengrube sagt. Endlich bezeichnet גֻּבָּא auch nicht blos gewöhnliche Cisternen. In Jer. 41, 7. 9 ist גּוּבָא (hebr. בּוֹר) ein unterirdisches Behältnis, in welches 70 Todte geworfen werden konten; in Jes. 14, 15 wird sogar der Raum des Scheol בּוֹר genant, so daß kein Grund

vorhanden ist, an eine trichterförmige Cisterne zu denken. Die Mündung (פּוּם) der Grube ist natürlich nicht die freie Oeffnung nach oben, von welcher man in die Grube hinabsehen kann, sondern eine an der Seite angebrachte Oeffnung, durch welche nicht nur die Löwen in die Grube gebracht werden, sondern auch die Wärter behufs der Reinigung der Grube und der Verpflegung der Thiere hineingehen und zu der Thür in der Scheidewand gelangen können (vgl. *Höst* S. 270). Diese Mündung wurde mit einem großen platten Steine zugedekt und versiegelt, ohne daß dadurch den Löwen die freie Luft von oben entzogen wurde. Hieraus begreift sich auch, wie nach v. 21 ff. der König vor Wegnahme des Steins (nämlich von oben herab) mit Daniel sprechen konte.

V. 19 ff. Der König verbrachte die Nacht schlaflos in Trauer über Daniel. טְוָת Fasten, adverbial gebraucht: in Fasten d. h. ohne am Abende zu speisen. Er ließ sich auch keine Beischläferinnen zuführen. דַּחֲוָה *concubina,* vgl. das arab. دَحَا u. ذَحَا *subigere foeminam* u. *Gesen. thes. p. 333,* wo auch die abweichenden Erklärungen besprochen sind. Am andern Morgen ging der König in der Frühe, beim Aufsteigen der Morgenröthe, zur Löwengrube und rief in der schwachen Hoffnung, daß Daniel von seinem Gotte, dem er unablässig gedient, gerettet sein möchte, mit betrübter Stimme ihm zu, und Daniel gab Antwort und bezeugte sich damit als gerettet, worüber der König sehr froh wurde. Das Futur oder Imperfect יְקוּם (v. 20) ist nicht mit *Kran.* hypothetisch zu fassen: er gedachte früh aufzustehen, was nicht paßt, da er wirklich früh aufstand, sondern ist statt des Perfects gewählt, um den Satz mit dem folgenden in Relation zu setzen, in dem Sinne: der König sowie er bei der Morgenröthe aufstand, ging beim Frühlichte eilig. בְּנָגְהָא beim Lichtscheine dient zur näheren Bestimmung des בִּשְׁפַּרְפָּרָא bei der Morgenröthe, nämlich sobald dieselbe die ersten Lichtstralen der aufgehenden Sonne zeigte. Das Prädicat: der lebendige Gott ist durch die Lebensrettung motivirt, die der König für möglich hielt, und warscheinlich dem Könige bei früheren Unterredungen mit Daniel bekant geworden, vgl. Ps. 42, 3. 84, 3. 1 Sam. 17, 36 u. a. — In der Antwort hebt Daniel seine Unschuld hervor, die Gott angesehen und deshalb seinen Engel gesandt habe (vgl. Ps. 34, 8. 91, 11 ff.), um den Rachen der Löwen zu schließen, vgl. Hebr. 10, 33. וְאַף und auch (aus der von Gott tatsächlich bezeugten Unschuld folgernd) vor dem Könige d.h. nach dem Urteile desselben habe er nichts Verderbliches, Schädliches getan. Durch die Uebertretung des Edictes hatte er nicht gegen die Person des Königs gefrevelt. Dies konte Daniel um so gewisser sagen, je mehr er wargenommen, wie der König um seine Erhaltung bemüht und besorgt gewesen, weil er selber in Daniels Uebertretung seines Edictes keine Auflehnung wider seine Person, sondern nur Treue gegen Gott erblikt hatte. — Hierauf ließ der König ihn aus der Löwengrube herausholen. Das Aph. הַנְסָקָה u. das Hoph. הֻסַּק kommen nicht von נְסַק, sondern gehen auf סְלֵק zurück; das נ ist bloßer Ersatz für die Verdoppelung. סְלֵק heraufsteigen, Aph. heraufholen, wobei man nicht an ein Heraufziehen mit Stricken durch die obere Oeffnung der Grube denken darf. Das Herausholen ge-

schah durch den Seitenzugang zu der Grube, zu welchem Behufe selbstverständlich der Stein mit den Siegeln ordnungsgemäß weggenommen wurde. — Um das Wunder der Rettung anschaulich zu machen und auf seinen Grund zurückzuführen, wird v. 24 noch bemerkt, daß an Daniel keine Beschädigung gefunden wurde, weil er seinem Gotte vertraut hatte. — V. 25. Nun aber fiel das Verderben, welches die Ankläger Daniel zugedacht hatten, auf ihr Haupt. Der König befahl sie in die Löwengrube zu werfen, wo sie sofort, noch ehe sie den Boden erreichten, von den Löwen gepakt und zermalmt wurden. Wegen אֲכַל קַרְצוֹהִי s. zu 3,8. Als Ankläger hat man nicht (mit *Hitz.*) die 120 Satrapen samt den 2 Oberstatthaltern zu denken, sondern nur eine kleine Zahl besonderer Feinde Daniels, welche die Sache betrieben hatten. Die Hinrichtung der Weiber und Kinder mit den Männern war persischer Brauch, nach dem Zeugnisse von *Herod. III, 119. Amm. Marcell. XXIII, 6, 81*, und bei Majestätsverbrechen auch macedonische Sitte (*Curtius VI, II*), im mosaischen Gesetze dagegen verboten, vgl. Deut. 24, 16.

V. 26—29. Die Folgen dieses Ereignisses. V. 26. *Alsdann schrieb der König Darius an alle Völker, Stämme und Zungen, welche auf der ganzen Erde wohnten: Euer Friede sei groß!* V. 27. *Von mir ergeht Befehl, daß man in der ganzen Herschaft meines Reiches den Gott Daniels fürchte und scheue; denn er ist der lebendige Gott und in Ewigkeit bleibend, und sein Reich wird nicht zerstört und seine Herschaft währet bis an's Ende.* V. 28. *Der da erlöset und rettet und Zeichen und Wunder tut im Himmel und auf Erden; denn er hat Daniel erlöset aus der Hand der Löwen.* V. 29. *Und dieser Daniel machte sein Glück unter der Regierung des Darius und unter der Regierung des Persers Cyrus.*

Wie Nebucadnezar nach der wunderbaren Rettung der Freunde Daniels im Feuerofen an alle Völker seines Reiches ein Edict ergehen ließ, welches die Lästerung des Gottes dieser Männer bei Lebensstrafe verbot (3,29): so läßt Darius infolge der wunderbaren Rettung Daniels durch ein Edict den Befehl in seinem ganzen Reiche ergehen, daß alle Völker den Gott Daniels scheuen und fürchten sollen. Aber wie Nebucadnezar mit jenem Edicte, so hat auch Darius mit dem seinigen den polytheistischen Standpunkt nicht aufgegeben. Darius erkent den Gott Daniels zwar als lebendigen Gott an, dessen Reich und Herschaft ewig bestehe, aber nicht als den einzigen, wahren Gott, und befielt nur, ihn als einen Gott, der im Himmel und auf Erden Wunder tue, zu scheuen, unbeschadet der Ehre seiner und seiner Untertanen anderweitiger Götter. Die beiden Könige erheben wol den Gott Juda's über alle andern Götter und preisen die ewige Dauer seiner Herschaft (v. 3,29, auch 3,32 f. u. 4,31 ff. mit 6,27 f.), aber sie bekennen sich nicht zu ihm als dem alleinigen Gotte. Dieses Edict sezt also weder die Bekehrung des Darius zu dem Gotte der Juden voraus, noch zeigt es Intoleranz gegen die Götter seiner übrigen Untertanen. Zu v. 26 vgl. 3,31. Wie Nebucadnezar betrachtet auch Darius sein Reich als Weltreich. Zu 27[a] vgl. 3, 29. Die Ehrfurcht, welche alle Völker dem Gotte Daniels erweisen sollen, ist mit denselben Worten beschrieben, wie

die Furcht und Scheu, welche Nebucadnezars Macht und Größe allen ihm unterworfenen Völkern einflößte 5, 19, wobei *Hitz.* mit Recht darauf aufmerksam macht, „daß nicht לֶהֱוֹן פָּלְחִין לֵאלָהֵהּ (sie sollen seinen Gott verehren) geschrieben steht. Gott wird als lebendig (vgl. v. 21) und ewig bezeichnet, woran sich der Preis der ewigen Dauer seiner Herschaft, seines Waltens im Himmel und auf Erden anreiht, vgl. 2, 44 u. 3, 33. Das דִּי hinter מַלְכוּתֵהּ ist nicht Conjunction, sondern Relativum und die Ausdrucksweise eine Breviloquenz, indem vor דִּי der Begriff מַלְכוּ hinzuzudenken; sein Reich ist ein Reich, das nicht zerstört wird, vgl. 4, 31. עַד סוֹפָא bis an das Ende — nicht blos aller heidnischen Reiche, die auf Erden aufkommen d. h. bis zur endlichen Vernichtung dieser durch das messianische Reich 2, 44 (*Kran.*), denn der Gedanke an das messianische Reich liegt hier ganz ferne, sondern bis an das Ende aller Dinge s. v. a. in Ewigkeit. In v. 28 wird dieser Gott als Erretter und Wundertäter gepriesen, weil er sich an Daniel als solchen bezeugt hat, vgl. 3, 32. מִן יַד aus der Hand d. h. aus der Gewalt, vgl. Ps. 22, 21.

Die Erzählung schließt v. 29 ähnlich wie die von der Rettung der Freunde Daniels 3, 30, nur wird das Wolergehen Daniels auch auf die Regierung des Persers Cyrus ausgedehnt. Durch das Pronomen דְּנָה *dieser* Daniel wird die Selbigkeit der Person accentuirt: Derselbe Daniel, den seine Neider verderben wolten, hatte Glück. Aus der Wiederholung des בְּמַלְכוּת vor כּוֹרֶשׁ folgt nicht, daß Daniel das persische Reich vom medischen trenne; denn מַלְכוּ bed. hier nicht Reich, sondern Königtum d. h. Regierung. Die Folge der Regierung des Persers Cyrus auf die Regierung des Meders Darius beweist nicht die Verschiedenheit der Reiche beider, sondern nur, daß die Regenten des Reiches verschiedener Herkunft waren.

Cap. VII. Das Gesicht von den vier Weltreichen, dem Gerichte und dem Königreiche der Heiligen Gottes.

Nachdem in c. 3—6 durch concrete Schilderung teils von prophetisch bedeutsamen Erfahrungen Daniels und seiner Freunde teils von vorbildlichen Erlebnissen der Weltherscher Stellung und Verhalten der Träger der Weltmacht zu den Bekennern des lebendigen Gottes zur Anschauung gebracht worden, folgt in diesem 7. Cap. ein im ersten Jahre Belsazars von Daniel geschautes Gesicht, in welchem die dem Nebucadnezar in einem Traumbilde angezeigten vier Weltmonarchien durch Thiersymbole dargestelt und Natur und Wesen nicht nur der vier aufeinander folgenden Weltreiche, sondern auch des durch das Gericht über die Weltreiche aufgerichteten ewigen Gottesreiches weiter entfaltet wird. Mit dieser gleich den vorhergehenden Capp. in chaldäischer Sprache abgefaßten Vision erhält der erste, von der Entwickelung der Weltmacht in ihren vier Hauptgestaltungen handelnde, Teil unsers Buches einen nach Form und Inhalt passenden Abschluß.

Der Inhalt dieses Cap. zerfält in zwei Hälften von gleicher Verszahl. V. 1—14 enthalten die Vision, v. 15—28 die Deutung derselben. Nach

einem geschichtlichen Eingange v. 1 wird erzählt, wie Daniel aus dem sturmbewegten Meere vier gewaltige Raubthiere nach einander aufsteigen sieht (v. 2—8), sodann das Gericht Gottes über das vierte Thier und die andern Thiere (v. 9—12), endlich die Uebergabe des Reichs über alle Völker an den mit den Wolken des Himmels erscheinenden Menschensohn (v. 13 u. 14) schaut. Hiedurch tief erschüttert (v. 15) wird ihm durch einen Engel die Deutung des Gesichts zuerst im Allgemeinen gegeben (v. 16—18), sodann näherer Aufschluß über das vierte Thier und seine Vertilgung durch das Gericht (v. 19—26) und über die Aufrichtung des Reiches der Heiligen des Höchsten (v. 27); endlich wird die Erzählung mit einer Bemerkung über den Eindruck dieser Gottesoffenbarung auf das Gemüt des Propheten geschlossen (v. 28)[1].

---

1) Nach den modernen Kritikern soll auch diese Vision aus der Zeit des Antiochus Ep. herstammen und, wie *v. Leng.* sagt, blos die Schilderung des messianischen Reichs v. 13 u. 14 „das Prophetische dieses Aufsatzes“ sein, alles übrige nur verkünden, was schon in der Zeit hervorgetreten war. Nach *Hitz.* soll dieses Traumgesicht kraft der Zeitangabe v. 25 (vgl. 8, 14) kurz vor der Tempelweihe 1 Makk. 4, 52. 59 verfaßt sein. Dagegen bemerkt *Kran.*, daß unser Cap., wenn es während der Verfolgungszeit des Antiochus Ep. verfaßt wäre, „einen Autor vorführen würde, der selbst über die geschichtlichen Hauptdaten seiner eigenen Zeit in der größten Unkentnis befangen war“, wofür *Kran.* teils die Zeitangabe v. 25 teils das Mißlingen der Versuche der Echtheitsbestreiter, die vor dem eilften Horne aufgesproßten zehn, *resp.* 3 Königreiche (v. 7 f. 20) im Geschichtsverlauf nachzuweisen, geltend macht. Nach v. 25 nämlich dauert die Lästerung des Höchsten, die Aufreibung der Heiligen und die Aenderung aller religiösen Ordnungen 3½ Zeiten, welche für 3½ Jahre gehalten werden, nach deren Ablaufe durch das Gericht dem Treiben des heidnischen Drängers ein Ende gemacht werde. Diese 3½ Jahre lassen sich aber für die Zeit der Religionsverfolgung des Antiochus Ep. geschichtlich nicht nachweisen. „In beiden Büchern der Makk. (1 Makk. 1, 54. 2 Makk. 10, 5) wird (nach *v. Leng.*) der Zeitraum der Entweihung (Zertretung) des Tempels nur auf 3 Jahre angegeben, und so spricht auch *Jos. Ant. XII, 7, 6* von *drei* Jahren; dann rechnet man vom 25. Kisl. 145 *Sel.* an, wo das erste Opfer auf dem Götzenaltare über dem Brandopferaltar gebracht wurde (1 Makk. 1, 57), bis zum 25. Kisl. 148 *Sel.*, wo man zum ersten Male auf dem neuerbauten Brandopferaltare opferte 1 Makk. 4, 52.“ Allein da das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* auf dem Brandopferaltare nach 1 Makk. 1, 54 schon am 15. Kisl. 145 *Sel.* errichtet wurde, zehn Tage vor Darbringung des ersten Opfers auf demselben, so zählen die Meisten vom 15. Kisl. an, gewinnen aber dadurch nur 3 Jahre und 10 Tage. Daher sucht *Hitz.* (S. 124) noch ein Vierteljahr dadurch zu gewinnen, daß er bis auf die Ankunft des Steuervogts Apollonius in Juda (1 Makk. 1, 29 vgl. 2 Makk. 5, 24) zurückgeht, bedenkt dabei aber nicht, „daß die entscheidenden, von Drangsal befreienden Siege des Judas Makkabäus über den Gorgias und Lysias bereits vor den 25. Kisl. des J. 148 *Sel.* fielen und die ihnen folgende bauliche äußere und innere Restaurirung des Heiligtums nebst Neubau des Altars und Wiederherstellung der heiligen Geräthe (1 Makk. 1, 43—49) einen diesen umfassenden Arbeiten entsprechenden Zeitraum vor jenem Termine der öffentlichen Wiederweihe in Anspruch nahmen“. — „Von Siegen Israels, die bereits vor Ablauf der 3½ Jahre d. i. vor Anbruch der messianischen Alleinherschaft erfochten wären, weiß aber unser Cap. nichts, sondern lediglich von Siegen des unbezwinglich dastehenden Lästerers“ (*Kran.*). *C. v. Leng.* meint daher, die Frist von 3½ Jahren lasse sich geschichtlich nicht genau nachrechnen, weil der Verf. eben keine bestimte Zeitangabe beliebt habe, während er dieselbe doch 12, 11 genau nach Tagen berechnet und angegeben haben solle. Und den Endtermin der geheimnisvollen Zahl soll der Tod des Antiochus Ep. ausmachen, wogegen *Hitz.* bemerkt, daß der Tod des Ant. Ep. nach v. 11 u. 26 nicht in Aussicht stehe. Hilgenfeld (die Proph. Esr. u. Dan. S. 83) endlich

V. 1. *Im ersten Jahre Belsazars, des Königs von Babel, schaute Daniel einen Traum und Gesichte seines Hauptes auf seinem Lager. Alsdann schrieb er den Traum auf, die Summe der Sache erzählte er.* V. 2. *Daniel hub an und erzählte: Ich schaute in meinem Gesichte bei der Nacht und siehe, die vier Winde des Himmels brachen los auf das große Meer.* V. 3. *Und vier große Thiere stiegen herauf aus dem Meere, verschieden eins von dem andern.* V. 4. *Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlersflügel; ich schaute es, bis daß ihm seine Flügel ausgerissen wurden, und es von der Erde aufgehoben und auf seine Füße wie ein Mensch gestelt und eines Menschen Herz ihm gegeben wurde.* V. 5. *Und siehe, ein anderes zweites Thier gleich einem Bären, und nach einer Seite hob es sich, und hatte drei Rippen in seinem Rachen zwischen seinen Zähnen; und so sprach man zu ihm: Auf, friß viel Fleisch!* V. 6. *Nach diesem schaute ich, und siehe, ein anderes wie ein Pardel, und es hatte vier Flügel eines Vogels auf seinem Rücken, und vier Köpfe hatte das Thier und Herschaft ward ihm gegeben.* V. 7. *Nach diesem schaute ich in den Nachtgesichten, und siehe ein viertes Thier, fürchterlich und kräftig und ausnehmend stark, und große Zähne von Eisen hatte es, fraß und zermalmte und was übrig blieb zertrat es mit seinen Füßen; und es war verschieden von allen Thieren vor ihm und hatte zehn Hörner.* V. 8. *Ich gab Acht auf die Hörner und siehe, ein anderes kleines Horn stieg auf zwischen ihnen, und drei von den ersten Hörnern wurden ausgerissen vor ihm; und siehe, Augen wie Menschenaugen waren an diesem Horne und ein Maul, das große Dinge redete.* V. 9. *Ich schaute bis daß Stühle gestelt wurden und ein Betagter sich sezte; sein Gewand weiß wie Schnee und seines Hauptes Haar wie reine Wolle, sein Thron Feuerflammen, dessen Räder lodernd Feuer.* V. 10. *Ein Feuerstrom floß und ging vor ihm aus; tausend mal Tausende dieneten ihm und zehntausend mal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht sezte sich und Bücher wurden aufgeschlagen.* V. 11. *Ich schaute; alsdann wegen der lauten großen Reden, die das Horn führte, schaute ich, bis daß das Thier getödtet und sein Leib umgebracht und dem Feuerbrande übergeben ward.* V. 12. *Auch was die übrigen Thiere betrift, verging ihre Herschaft, denn die Lebensdauer war ihnen gegeben auf Zeit und Stunde.* V. 13. *Ich schaute in den Nachtgesichten und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn, und gelangte zu dem Betagten und vor denselben brachte man ihn.* V. 14. *Und ihm ward gegeben Herschaft und Herrlichkeit und Königtum, und alle Völker, Stämme und Zungen dienten ihm; seine Her-*

---

will den Anfangstermin von irgendeinem andern Ereignisse am Tempel an datiren, welches freilich die Geschichte nicht überliefert habe. — Alle diese Annahmen und Geständnisse beweisen sonnenklar, daß die 3½ Jahre geschichtlich nicht nachweisbar sind, der makkabäische Pseudoprophet also sich als mit den Hauptereignissen seiner Zeit nicht bekant bloß stellen würde. Eben so wenig vermögen diese Kritiker die zehn Könige v. 7 u. 20 geschichtlich nachzuweisen, wie wir am Schlusse des Cap. in dem Excurse über die vier Weltreiche zeigen werden.

schaft ist eine ewige Herschaft, die nicht vergeht, und sein Königtum ein solches, das nicht zerstört wird.

V. 15. *Es ward mein Geist mir, Daniel, betrübt im Leibe und die Gesichte meines Hauptes schrekten mich.* V. 16. *Ich nahte zu einem der Dastehenden, daß ich ihn bäte um Gewißheit über alles dieses, und er sprach zu mir, daß er mir die Deutung der Dinge kundtäte.* V. 17. *Diese großen Thiere, die ihrer vier waren — vier Könige sind's, die von der Erde aufstehen werden;* V. 18. *aber das Königreich empfangen werden die Heiligen des Höchsten und werden das Königreich auf ewig besitzen, in alle Ewigkeit.* V. 19. *Darauf begehrte ich Gewißheit über das vierte Thier, welches verschieden war von ihnen allen, ausnehmend fürchterlich, seine Zähne von Eisen und seine Klauen von Erz, fraß und zermalmte und das Uebrige mit seinen Füßen zertrat;* V. 20. *sowie über die zehn Hörner auf seinem Kopfe, und über das andere das aufstieg und vor dem drei fielen, und dieses Horn hatte Augen und ein Maul, das große Dinge redete, und sein Aussehen war größer als das seiner Genossen.* V. 21. *Ich schaute, wie dieses Horn Krieg führte mit den Heiligen und siegte über sie,* V. 22. *bis daß der Betagte kam und Recht verschaft ward den Heiligen des Höchsten, und die Zeit kam, daß die Heiligen das Königreich besitzen solten.* V. 23. *Also sprach er: das vierte Thier — ein viertes Königreich wird auf Erden sein, welches verschieden ist von allen Königreichen, und wird die ganze Erde fressen und wird sie zertreten und wird sie zermalmen.* V. 24. *Und die zehn Hörner — aus jenem Königreiche werden zehn Könige aufstehen, und ein anderer wird nach ihnen aufstehen, derselbe wird verschieden sein von den vorigen und wird drei Könige erniedrigen.* V. 25. *Und Reden wird er gegen den Höchsten führen und die Heiligen des Höchsten bedrücken und darauf sinnen, Zeiten und Gesetz zu ändern; und sie werden in seine Hand gegeben sein eine Zeit, (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit.* V. 26. *Aber das Gericht wird sich setzen und seine Herschaft wird man aufheben, um sie zu vernichten und zu vertilgen bis zu Ende.* V. 27. *Und das Königtum und die Herschaft und die Kraft der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben werden; sein Königreich ist ein ewiges Königreich und alle Herschaften werden ihm dienen und gehorchen.* — V. 28. *Damit war die Rede zu Ende. Mich Daniel erschrekten meine Gedanken sehr, und meine Gesichtsfarbe veränderte sich an mir, und ich bewahrete die Sache in meinem Herzen.*

Die Zeitbestimmung v. 1: im ersten Jahre Belsazars, die selbstverständlich nicht den Sinn: kurz vor der Regierung Belsazars (*Hitz.*) haben kann, sondern besagt, daß Daniel die folgende Offenbarung im Laufe des ersten Regierungsjahres dieses Königs empfing, steht mit dem Inhalte der Offenbarung in Beziehung. Die vorliegende Vision stimt nämlich mit dem Traumbilde Nebucadnezars c. 2 nicht nur mehrfach überein, sondern hat denselben Gegenstand zum Inhalte. Aber dieser Inhalt, die Gestaltung der Weltmacht in ihren Hauptformen, wird in beiden Capp. verschieden

dargestelt. In c. 2 nach ihrer einheitlichen Natur als ein Menschenbild, dessen verschiedene Teile aus verschiedenen Metallen bestehen, in c. 7 unter der Gestalt von vier Raubthieren, die nach einander aus dem Meere hervorkommen. Ihre Vernichtung erfolgt dort durch einen das Bild zertrümmernden Stein, hier durch einen feierlichen Gerichtsact. Hiezu komt der weitere Unterschied, daß in unserm Cap. das erste, hauptsächlich aber das vierte Weltreich in seiner Entfaltung und Stellung zum Volke Gottes viel deutlicher gezeichnet ist. Diese Unterschiede haben zwar ihren Hauptgrund in der Verschiedenheit der Empfänger der Gottesoffenbarung — Nebucadnezar der Gründer der Weltmacht schaut diese Macht in ihrer imponirenden Größe und Herrlichkeit, Daniel der Prophet Gottes schaut sie in ihrer widergöttlichen Gestalt gewaltiger Raubthiere — aber sie hängen auch mit der Zeit, in der sie erfolgten, zusammen. Nebuc. hatte seinen Traum im zweiten Jahre seines Königtums, als er so eben seine Weltmonarchie gegründet hatte; Daniel empfing das Gesicht von den Weltreichen und dem Gerichte über dieselbe im ersten Jahre Belsazars d. i. Evilmerodachs (s. zu 5, 1 S. 145) des Sohnes und Nachfolgers Nebucadnezars, als mit dem Tode des goldenen Hauptes der Weltmonarchie die Herrlichkeit derselben zu erbleichen und ihre widergöttliche Gestalt mehr hervorzutreten begann. Vermittelt wurde dem Propheten diese Offenbarung durch ein Traumgesicht (חֵלֶם חֲזָה) zur Nachtzeit auf seinem Lager. Wegen חֶזְוֵי רֵאשׁ s. zu 2, 28. Gleich darauf schrieb Daniel den Traum nach seinem Hauptinhalte für die öffentliche Mitteilung auf. רֵאשׁ מִלִּין die Summe der Dinge, die er im Traum gesehen hatte. רֵאשׁ wie ראֹשׁ Ps. 119, 160. אֲמַר sagen, erzählen bildet nicht einen Gegensatz zu כְּתַב schreiben, sondern erläutert dasselbe: durch das Niederschreiben sagte d. h. referirte er den Hauptinhalt des Traumgesichtes, Nebensächliches z. B. die ins Einzelne gehende Beschreibung der Thiergestalten, weglassend.

Mit v. 2 begint der schriftliche Bericht, mit den Worten: Daniel hub an und sagte, eingeleitet. חֶזְוֵי עִם־לֵילְיָא Gesichte bei (während) der Nacht ist nur formal von חֶזְוֵי דִי לֵילְיָא 2, 19 verschieden. — V. 2 u. 3 beschreiben die Scene im Allgemeinen. Die vier Winde des Himmels brechen los auf das große Meer, regen es stürmisch auf, so daß vier große Raubthiere, jedes verschieden von den andern, aus seinem Schoße hervorkommen. Das große Meer ist nicht das mittelländische Meer (*Berth. Ges. Hitz. Ew.*); diese geographische Beziehung ist dem Contexte fremd. Das große Meer ist der Ocean, und der stürmisch aufgeregte Ocean Bild „des Völkergewoges", der aufgeregten Völkerwelt (*Häv. Leng. Hofm.* u. v. A.), entsprechend der prophetischen Vergleichung des Tobens der Völker mit dem Tosen mächtiger Wasserwogen, vgl. Jes. 17, 12. Jer. 46, 7 f. „Da die Thiere für die Gestaltungen der Weltmacht erklärt werden, so muß mit dem Meere das gemeint sein, woraus dieselben hervorgehen, also die gesamte Heidenwelt" (*Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 283). In der Deutung des Bildes v. 17 wird daher מִן יַמָּא durch מִן אַרְעָא erklärt. גִּיחַ hervorbrechen (Ez. 32, 2), losstürmen, nicht causativ: hervorbrechen machen das große Meer (*Kran.*); die causative Bed. ist weder im Hebräischen noch im Chaldäischen erweislich. Die vier Winde stehen in Bezug zu den vier Himmels-

gegenden, vgl. Jer. 49, 36. *Mundus* — bemerkt *Calv.* — ***similis turbulento mari, quod non agitatur una procella vel uno vento, sed diversis ventis inter se confligentibus, ac si totum coelum conspiraret ad motus excitandos.*** Damit ist jedoch der Sinn der Worte nicht erschöpft. Die vier Winde des Himmels sind nicht blos *diversi venti* und ihr Losbrechen nicht blos ein durch das Bild des Meeres erzeugtes Bild der allgemeinen Aufregung. Die Winde *des Himmels* deuten hin auf himmlische Mächte und Gewalten, durch welche Gott die Völkerwelt in Bewegung sezt; und die Vierzahl hat symbolische Bedeutung: von allen Weltgegenden her und nach allen Weltgegenden hin gerathen die Völker in Bewegung; ökumemische Bewegungen bringen ökumenische Reiche hervor“ (*Klief.*). Infolge der Aufregung des Meeres steigen aus demselben vier gewaltige Thiere hervor, nicht gleichzeitig, sondern, wie v. 6 u. 7 lehren, eins nach dem andern und jedes von verschiedenem Aussehen. Die Verschiedenheit der Thiergestalten wird von vornherein hervorgehoben, um — da die Thiere Reiche anzeigen — nichts blos bemerklich zu machen, daß die Wahl dieser Symbole nicht willkürlich, sondern bedeutsam sei (*Haev.*), sondern um nachdrücklich anzudeuten, daß die Vision von verschiedenen *Reichen,* nicht, wie manche Ausll. wollen, nur von verschiedenen Königen eines Reiches handele. — In v. 4—8 folgt die Beschreibung dieser vier Thiergestalten.

V. 4. Das erste Thier glich einem Löwen mit Adlersflügeln. Für diese symbolische Thiergestaltung hat man an die am Eingange eines Tempels zu Nimrud gefundenen geflügelten Löwen mit Menschenkopf (*Layard,* Nineveh u. Bab. S. 265 od. 348), auch an die geflügelten Thierbilder Babylons (*Münter* Relig. der Babyl. S. 98 u. 193) als Analogien erinnert, um teils die Abfassung unsers Buches in Babylon, teils das babylonische Colorit des Traumes zu erweisen; allein die Darstellung von Völkern und Reichen unter Thiergestalten ist viel weiter verbreitet, und für unsere Vision liefert schon die prophetische Symbolik die erforderlichen Analogien und Substrate. Löwe und Adler kommen hiebei nicht nach ihrer Stärke, Raubgier und Schnelligkeit in Betracht, sondern als die Könige unter den Thieren und Vögeln. „Königlich wie der Löwe herscht das Thier und fliegt besiegend über die *οἰκουμένη* dahin königlich, hoch; sicher wie der Adler“ (*Klief.*). Dieses Bild entspricht der Darstellung des ersten Reichs durch das goldene Haupt in c. 2. Was das Gold unter den Metallen und das Haupt unter den Gliedern, das sind Löwen und Adler unter den Thieren. — Nach einer Weile sieht Daniel mit diesem Thiere eine Veränderung vor sich gehen. Die Flügel d. h. die Schwungfedern werden ihm ausgerauft; es wird ihm also die Kraft zum Fliegen genommen, so daß es nicht mehr siegreich über die Erde fliegen und herschend über ihr schweben kann, d. h. es wird dem Reiche die siegreiche Machtentwickelung entzogen; dann wird es von der Erde aufgehoben (הֳקִימַת ist hoph., vgl. 4, 33) und wie ein Mensch auf seine Füße gestelt. Das Aufheben von der Erde bezeichnet demnach nicht ein Wegnehmen oder Wegblasen von der Erde, nicht den Untergang des chaldäischen Reichs (*Theodrt. Hieron. Raschi, Hitz.* u. A.), sondern das Aufrichten des zu Boden liegenden zur

aufrechten Stellung eines Menschen. Diese Veränderung wird weiter mit den Worten: ein Menschenherz ward ihm gegeben, als eine Verwandlung der thierischen Natur zu menschlichem Wesen beschrieben. Die drei Sätze drücken also den Gedanken aus, daß der Löwe, nachdem ihm die Kraft zum Fliegen genommen, nicht nur äußerlich von thierischer zu menschlicher Gestalt erhoben, sondern auch innerlich aus thierischer zu menschlicher Natur veredelt wurde. In dieser Beschreibung der mit dem Löwen vorgegangenen Veränderung läßt sich eine Anspielung auf das c. 4 erzählte Erlebnis Nebucadnezars nicht verkennen; jedoch darf man daraus nicht mit *Hofm.* u. A. folgern, daß die Worte sich geradezu auf Nebuc.'s Wahnsinn beziehen, denn hier ist vom Reiche die Rede, für dessen Geschick jenes Ereignis im Leben seines Gründers bedeutsam war. Damit daß Nebuc. infolge seines Hochmutes in Wahnsinn verfiel, so daß er bis zum Thiere herabsank, wurde auch sein Reich in seinem Fluge über die Erde gehemt; „Nebucadnezars Wahnsinn war für sein Reich das Ausraufen der Schwingen desselben", und damit daß Nebuc., indem er dem Höchsten die Ehre gab, wieder zur Vernunft zurückkehrte und nun erst zu recht menschlichem Wesen gelangte, ward in ihm auch sein Weltreich veredelt, wenn sich auch ein nachhaltiger Einfluß dieser Veredlung nicht aus dem c. 5 erzählten Ereignisse aus der Regierung seines Sohnes erkennen läßt. Uebrigens liegt hierin nicht blos ein Vorzug des ersten Weltreichs vor den übrigen, der in c. 2 durch das Gold als Stoff des Hauptes des metallenen Menschenbildes abgebildet ist, sondern offenbar auch der vorbildliche Gedanke, daß das Weltreich erst dann zu menschlicher Natur erhoben wird, wenn ihm seine thierische Natur genommen wird. Wo diese Veredlung nicht erfolgt oder nicht dauernden Bestand gewint, da muß es zu Grunde gehen. Dies ist die prophetische Bedeutung, um welcher willen jenes Erlebnis des Gründers der Weltmonarchie hier auf sein Reich übertragen wird.

V. 5. Das zweite Thier. וַאֲרוּ deutet an, daß dieses Thier erst nach dem Löwen in Sicht kam, was auch die Prädicate אָחֳרִי תִנְיָנָה besagen. אָחֳרִי drükt die Verschiedenheit vom ersten, תִנְיָנָה die Reihenfolge aus. Das Thier glich einem Bären, nächst dem Löwen das stärkste Raubthier und seiner Gefräßigkeit wegen von *Aristot.* *ζῶον παμφάγον* genant. Schwierig sind die W. לִשְׂטַר־חַד הֳקִימַת und sehr verschieden gedeutet. Der Erklärung des *R. Nathan:* und eine Herschaft richtet es auf, für die sich noch *Kran.* entschieden, steht nicht nur das חַד entgegen, sondern auch das Unpassende des Gedankens. חַד ist nicht der unbestimte Artikel, sondern Zahlwort, und der Gedanke, daß das Thier *eine* oder eine einheitliche Herschaft aufrichtete, höchst befremdlich, da der Charakter einheitlicher Herschaft dem zweiten Weltreiche auf keinen Fall in höherem Grade zukam als dem babylonischen, und überhaupt von einem Thiere = Reiche nicht füglich das Aufrichten einer Herschaft prädicirt werden kann. Die alten Uebersetzer (LXX, *Theod. Pesch. Saad.*) und die Rabbinen hababen שְׂטַר in der Bed. Seite gefaßt, die sich zwar nur durch das targ. סְטַר belegen läßt, aber durch das arab. شَطْرٌ = סְטַר ziemlich gesichert ist,

ohne daß man mit etlichen Codd. שְׂטַר zu lesen braucht. Auch הֳקִימַת bedarf keiner Aenderung und die Lesart הֳקִימַת in einem Cod. und 2 Bibelausg. ist wol nur aus v. 4ᵇ geflossen. Das fehlende Object zu הֳקִימַת ergänzt sich leicht aus dem Contexte: es erhob *sc.* seinen Körper nach einer Seite. Dies ist freilich weder so zu verstehen: es lehnte sich auf die Seite (*Ebr.*), noch mit *Häv.*: es stand auf seinen Vorderfüßen, denn die Seiten eines Bären sind nicht sein Vorder- und Hinterteil, sondern ist so zu denken, daß das Thier auf seinen Füßen ruhend die Füße der einen Seite zum Aufstehen oder Gehen hob und damit die Schulter dieser Seite oder den ganzen Körper auf dieser Seite erhob. Mit dieser Bewegung des Thieres kann aber natürlicher Weise nicht die geographische Lage des Reichs (*Geier, Mich. Ros.*) angegeben, noch weniger der nahe Untergang des Reichs (*Hitz.*) angedeutet sein. Das Richtige haben *Hofm. Del. Klief.* durch Beachtung von c. 2 u. 8 gefunden. Wie schon in c. 2 die Arme zu beiden Seiten der Brust andeuteten, daß das zweite Reich ein geteiltes Wesen an sich tragen werde, und dieser Zug in c. 8 noch deutlicher hervortritt in den zwei Hörnern, von welchen das eine später und höher wuchs, so wird in unserm V. die Zweiseitigkeit dieses Weltreichs durch das sich Heben des Thiers nach einer Seite dargestelt. Der medopersische Bär hat — wie *Klief.* treffend bemerkt — als solcher zwei Seiten; die eine medische Seite befindet sich nach den zur Errichtung des Weltreichs gemachten Anstrengungen in ruhendem Zustande; aber die andere persische Seite hebt sich und wird so nicht allein höher als die erste, sondern auch zu neuem Raube gerüstet. — Auch die weitere Aussage: drei Rippen hatte es in seinem Rachen zwischen seinen Zähnen, wird verschieden gedeutet. Daß עִלְעִין Rippen bedeute, nicht Seiten ist eben so gewiß, als daß die Rippen im Maule zwischen den Zähnen nicht Seitenzähne, Fangzähne oder Hauer (*Saad. Häv.*) bezeichnen. Die im Maule zwischen den Zähnen befindlichen עִלְעִין sind die Beute, welche der Bär erfaßt hat, nach sonstigem unzweideutigen Sprachgebrauche, vgl. Am. 3, 12. Ps. 124, 6. Hi. 29, 17. Jer. 51, 44 u. a. Hienach können unter den Rippen weder die Perser, Meder und Babylonier, als die Völker, auf welchen des Reiches Kraft beruhte (*Ephr. Syr. Hier. Ros.*), noch drei medische Könige (*Ew.*) verstanden werden, weil weder die Meder, noch drei medische Könige als ein Raub der medischen oder medopersischen Welt gefaßt werden konten. Die עִלְעִין, die das Thier zermalmend zwischen seinen Zähnen hält, können nicht die das Reich constituirenden Völker oder die dasselbe beherschenden Könige sein, sondern nur Völker oder Länder, die es erobert, an sich gerissen hat. Die Bestimmung derselben hängt davon ab, welches Reich unter dem Bären abgebildet ist. Von den Ausll., welche darunter das medische Reich verstehen, denken *Maur.* u. *Del.* an die 3 Obersatrapien 6, 3; aber nicht diese, sondern nur die unter sie verteilten Länder könten zur Not als Raub zwischen den Zähnen des Thieres gedacht werden, und auch dann müßte Medien, das Stammland, ausgeschlossen werden, wodurch die Beziehung der Worte auf die drei Satrapien ganz hinfällig wird. *Hitz.* denkt an drei von den Medern zerstörte Städte, Ninive, Larissa und eine dritte, die er nicht nachweisen kann; *v. Leng.* hält die Zahl drei für eine

runde, durch welche nur die Gefräßigkeit des Thieres angezeigt werde; *Kran.* versteht unter den drei Rippen Bestandteile eines Ganzen, eines älteren bereits aufgelösten und bewältigten Reichsverbandes, auf dessen Nachweisung er jedoch verzichtet. Man sieht, daß wenn der Bär das medische Reich bezeichnen solte, die drei Rippen in seinem Maule sich nicht erklären lassen. Wenn dagegen unter dem Bären das medopersische Weltreich abgebildet ist, dann sind die drei Rippen in seinem Maule die drei von Medopersien eroberten Reiche Babylonien, Lydien und Aegypten. So *Hofm. Ebr. Zünd. Klief.* Nur meint lezterer: die Drei wolle als symbolische Zahl nicht gezählt sein, sondern bilde nur den Gegensatz zu der Vierzahl in v. 6 und deute an, daß das zweite Thier nicht nach allen vier Weltgegenden hin, nur nach drei Seiten hin fressen, nur einen dreifachen, nicht einen vierfachen Raub machen, also die absolute Oekumenicität nicht erlangen werde. Allein da die symbolische Dignität jeder Zahl sich aus ihrer arithmetischen Bedeutung herausgebildet hat, so hat man keinen Grund, sowol hier als in der analogen Stelle 8, 4. 22 die eigentliche Bedeutung ganz fallen zu lassen. — Die lezte Aussage: auf, friß viel Fleisch, fassen die meisten Ausll. als eine Aufforderung, im Erobern fortzufahren. Aber diese Auffassung ist weder notwendig, noch der Reihenfolge der Sätze entsprechend. Das viel Fleisch Fressen bildet keinen solchen Gegensatz zu den drei Rippen im Maule zwischen den Zähnen, daß das Fressen sich auf anderes Fleisch als das mit den Rippen schon von den Zähnen erfaßte beziehen müßte. Man kann es recht gut mit *Ebr.* u. *Klief.* von dem Verzehren des Fleisches der Rippenstücke verstehen, so daß der Befehl, viel Fleisch zu fressen, nur eine Explication des Bildes von den zwischen den Zähnen gehaltenen Rippen gibt, und nur den Gedanken enthält, daß das Thier die mit den Zähnen erfaßte Beute ganz verzehren solle. Der Plur. אָמְרִין steht impersonell, und ist dabei nicht an Engel als Sprechende zu denken.

V. 6. Das dritte Thier, welches Daniel nach dem zweiten schaut, glich einem Pardel (Panther), der weder so königlich als der Löwe noch so stark als der Bär ist, aber an Raubgier beiden gleich und an springender Behendigkeit, mit der er seine Beute erhascht, ihnen überlegen, so daß man mit *Klief.* sagen kann, in der Unterordnung des Panthers unter Löwe und Bär wiederhole sich dieselbe Abstufung, die in c. 2 durch den Kupferstoff gegeben war. Von dem Pardel heißt es, daß er vier Vogelflügel auf seinem Rücken und vier Köpfe hat. Die Ausstattung des Thieres mit vier Flügeln steigert die ihm eigene Behendigkeit der Bewegung zur Schnelligkeit des Vogelflugs und drükt den Gedanken aus, daß das durch das Thier bedeutete Reich sich im Fluge über die Erde ausbreiten werde; zwar nicht so königlich wie Nebucadnezar, denn der Pardel hat nicht Adler- sondern nur Vogelflügel, aber nach allen vier Weltgegenden, da er vier Flügel hat. Zugleich hat das Thier vier Köpfe, nicht blos zwei, wie man bei vier Flügeln erwarten solte. Die Vierzahl zeigt also, daß die Köpfe selbständige Bedeutung haben, nicht in Beziehung auf die vier Flügel stehen und die Ausbreitung des Reichs nach den vier Himmelsgegenden symbolisiren (*Berth. Häv.* N. kr. Unters. *Kran.*). Eben so wenig sind die vier Flügel

den vier Köpfen angepaßt, so daß in beiden Bestimmungen nur die Teilung des Reichs in vier Königtümer angezeigt sei (*Häv.* in Comm. u. *Auberl.*). Die Flügel sind allenthalben Bild der raschesten Bewegung, die Köpfe dagegen sind, wo das Thier ein Reich bedeutet, die Häupter des Reichs d. h. die Könige oder Herscher desselben; nur folgt daraus nicht, daß die vier Köpfe des Pardels die vier aufeinander folgenden Könige Persiens, welche Daniel nur kenne (11,2), bezeichnen (*v. Leng. Hitz. Ew. Kran.*). Denn abgesehen von der falschen Deutung von 11,2 worauf diese Meinung sich stüzt, wachsen ja die vier Köpfe nicht nach einander an, sondern sitzen neben einander am Leibe des Thieres, und können nur vier gleichzeitige Könige darstellen oder andeuten, daß dieses Reich in vier Königtümer geteilt wird, wobei noch zu beachten, daß die vier Flügel vor den vier Köpfen genant sind, anzudeuten, daß das Reich mit der Schnelligkeit des Vogelfluges sich über die Erde ausbreitet und dann ein Vierkönigtum wird oder in vier Reiche sich teilt, wie in c. 8,5 ff. deutlicher gezeigt wird. — Die lezte Bestimmung: Herschaft und Gewalt wird ihm gegeben, entspricht der Aussage 2,39, daß es über die ganze Erde herschen d. h. eine wirkliche und starke Weltherschaft gründen wird.

V. 7 u. 8. Das vierte Thier. Noch deutlicher als bei den vorigen Thieren wird bei dem vierten durch eine erweiterte Eingangsformel sein Auftreten nach jenen hervorgehoben, sodann die Furchtbarkeit und die alles zermalmende und vernichtende Kraft desselben geschildert, endlich unter Verzicht auf Nennung eines Thieres, dem es verglichen werden könte, bemerkt, daß es von allen vorigen Thieren verschieden war. Diese Schilderung entspricht der Beschreibung des durch die eisernen Schenkel und Füße des Monarchienbildes c. 2 dargestelten vierten Reiches. Selbst das alles zermalmende Eisen (2,33. 40) kehrt wieder in den großen eisernen Zähnen, mit welchen das Unthier frißt und zermalmt. Dazu kommen noch Füße, oder wie v. 19 nachträglich bemerkt wird, Klauen von Erz, mit welchen es das Uebrige d. h. was es nicht fraß und mit den Zähnen zermalmte, in barer Zerstörungswut zertrat. הִיא מְשַׁנְיָה וגו bezeichnet nicht gänzliche Wesensverschiedenheit, woraus *Hitz.* u. *Del.* folgern, daß diese Aussage nur auf das macedonische Weltreich passe, welches als occidentalisches naturverschieden war von den voraufgegangenen drei Monarchien, die orientalische Heimat, eine andere Art von Cultur, despotisches Regiment mit einander teilen. Denn obgleich מְשַׁנְיָה mehr besagt als אָחֳרִי, so zeigt doch schon das v. 3 von allen Thieren ausgesagte שָׁנְיָן דָּא מִן דָּא, daß מְשַׁנְיָה nicht völlige Wesensverschiedenheit ausdrücken soll, sondern nur ganz verschiedene Erscheinung — ein Thier von so furchtbarer Kraft und Zerstörungswut, für welches die ganze Thierwelt keinen Repräsentanten liefert, mit dessen Namen es hätte charakterisirt werden können. Das Thier hat zehn Hörner, worin sich schon seine furchtbare Kraft abspiegelt, da das Horn in der Schrift durchgängig Sinnbild wehrhafter Kraft ist. Damit verträgt sich ganz gut die Deutung v. 24, daß diese Hörner eben so viele Könige oder Königtümer sein werden. In den zehn Hörnern sind übrigens die zehn Zehen des Bildes c. 2 wieder aufgenommen. Die Zehnzahl komt nur nach ihrer symbolischen Bedeutung der zusammenfassenden und

abschließenden Totalität in Betracht. Dazu sitzen die Hörner auf dem Köpfe des einen Thieres, anzudeuten, daß die Entfaltung seiner Macht in zehn Königtümern keine Schwächung derselben, sondern nur die völlständige Entwickelung dieser Kraft sein wird. In v. 8 ist ein neuer Vorgang erwähnt. Bei andauernder Betrachtung der Hörner (der Begriff der Dauer liegt in dem Particip mit dem *verb. fin.*) sieht Daniel zwischen denselben ein anderes kleines Horn hervorwachsen, welches drei der vorhandenen Hörner entwurzelt d. h. vernichtet. An diesem Horne gewahrt er dann Augen wie Menschenaugen und einen Mund der große Dinge redet. Augen und Mund führen auf ein menschliches Wesen, welches durch das Horn vorgestelt wird. Augen und Sehen mit Augen sind Bild der Einsicht und Umsicht, der Klugheit. Dieser König wird also durch Klugheit und Umsicht vor andern hervorragen. Warum aber *Menschen*augen? Gewiß nicht blos als Fingerzeig für die Leser, daß das Horn einen Menschen bedeute. Dies war schon damit, daß ihm Augen, Mund und Reden beigelegt werden, deutlich genug angezeigt. Menschenaugen werden also nicht im Gegensatz zum Thiere ihm zugeschrieben sein, sondern im Gegensatze zu einem höheren, überirdischen Wesen, wofür man den durch das Horn abgebildeten Herscher nach der Furchtbarkeit seines Schaltens und Waltens hätte halten mögen; *ne eum putemus juxta quorundam opinionem vel diabolum esse vel daemonem, sed unum de hominibus, in quo totus Satanas habitaturus sit corporaliter*, wie *Hieron.* treffend bemerkt; vgl. *Hofm.* u. *Klief.* — Ein Mund, der große Dinge redet, ist ein großsprecherisches Maul. רַבְרְבָן sind vermessene Dinge, nicht geradezu Lästerungen (*Haev.*); auch in Apok. 13, 5 sind μεγάλα und βλασφημίαι unterschieden.

V. 9—14. Das Gericht über das großsprecherische Horn und die übrigen Thiere und die Uebergabe des Reichs an den Menschensohn. — Nachdem Daniel das Gebahren des zwischeneingekommenen Hornes eine Weile geschaut hatte, änderte sich die Scene. Eine feierliche Gerichtsitzung Gottes wird veranstaltet und gehalten. Stühle oder Sessel werden gestelt. רְמִיו *activ.* mit unbestimtem Subjecte: man warf sie d. h. stelte sie schleunig und mit Geräusch zurecht. Stühle, nicht blos ein Thron für Gott den Richter, sondern eine Mehrheit von Sesseln für die mit Gott richtende Rathsversamlung. Diese bilden weder die Aeltesten Israels (*Rabb.*), noch die verklärten Menschen (*Hgstb.* zu Apok. 4, 4), sondern die Versamlung der Engel (סוֹד־קְדשִׁים Ps. 89, 8), von welcher die Tausende und Myriaden (v. 10) zu unterscheiden sind; denn diese sitzen nicht auf Stühlen, sondern stehen vor Gott als Diener, um seine Befehle und Gerichtssprüche zu vollziehen. עַתִּיק יוֹמִין ein an Tagen Alter, Hochbetagter, ist nicht s. v. a. der Ewige; denn obwol Gott gemeint ist, schaut doch Daniel nicht den ewigen Gott, sondern einen hochbetagten Mann oder Greis, in dessen majestätischer Gestalt sich Gott ihm versichtbart, ähnlich wie Ezech. 1, 26. Als einen Betagten bezeichnet aber Daniel den wahren Gott nicht im Gegensatz zu den heidnischen Neulingsgöttern, die Antiochus Ep. einführen wolte, oder speciell angesichts des lästernden Neulings, wie *Hitz.* u. *Kran.* unter Verweisung auf Deut. 32, 17. Jer. 23, 23 meinen; denn

Gott wird ja nicht der alte Gott genant, sondern erscheint nur als alter Mann im Gesicht, weil das Alter Ehrfurcht einflößt, den Eindruck der Majestät macht. Dieser Eindruck wird erhöht durch das Gewand und das Haupthaar des Betagten und die Feuerflammen, welche von seinem Throne ausgehen. Sein Gewand ist weiß wie Schnee und sein Haupthaar weiß wie reine Wolle, vgl. Apok. 1, 14. Beides Symbole fleckenloser Reinheit und Heiligkeit. Sein Thron Feuerflammen, gleichsam daraus bestehend, und die Räder des Thrones sprühendes Feuer. Das Feuer darf man nicht einseitig als Zeichen des Strafgerichts nehmen, sondern Feuer und Feuerglanz sind die constanten Phänomene der Manifestation Gottes in der Welt, als die zur Veranschaulichung des Feuereifers, mit welchem der heilige Gott nicht nur die Sünder straft und vertilgt, sondern auch sein Volk läutert und zur Herrlichkeit verklärt, geeignetsten irdischen Elemente, s. zu Ex. 3, 3. Die feuersprühenden Räder des Throns zeigen die Allgegenwärtigkeit des göttlichen Richterstuhles, das Gehen des Gottesgerichts über die ganze Erde an (*Klief.*). Das Feuer, welches den Thron Gottes flammend umgibt, ergießt sich als ein Strom von Gott aus in die Welt, das sündige und gottfeindliche Wesen dieser Welt verzehrend und Gottes Volk und Reich verklärend. מִן קֳדָמוֹהִי bezieht sich auf Gott, nicht auf seinen Thron. Tausend mal Tausende und zehntausend mal Zehntausende sind hyperbolischer Ausdruck für die unzählbare Menge von Engeln, die Gott dienend umgeben, vgl. Deut. 33, 2. Ps. 68, 18. Für die hebraisirende Form אַלְפִים bietet das *Keri* die chaldäische Form אַלְפִין und für רִבְוָן die auch in den Targg. öfter vorkommende hebraisirende Form רִבְבָן, um die Pluralform dem vorhergehenden Singular רִבּוֹ zu conformiren.

Sofort begint das Gericht. דִּינָא יְתִב übersetzen wir mit den meisten Ausll.: das Gericht d. h. das Gerichtspersonal sezte sich. דִּינָא als *abstr. pro concreto,* wie *judicium* bei *Cic. Verr. 2,18.* Diese Auffassung ist bei v. 26 allein statthaft, und auch hier einfacher, als die von *Dathe* u. *Kran.* verteidigte: zu Gericht sezte er (der an Tagen Alte) sich, wonach die Worte eine reine Tautologie bilden würden, da das sich Setzen des Betagten schon erwähnt ist (v. 9), und über den Zweck, zu welchem Stühle gestelt wurden, nichts gesagt wäre. — Bücher werden aufgeschlagen. In den Büchern sind die Taten der Menschen verzeichnet, nach welchen sie gerichtet, die Einen zum ewigen Leben verordnet, die Andern zum ewigen Tode verurteilt werden, vgl. Apok. 20, 12 und die Erkl. zu Dan. 12, 1. Dem Gericht des Todes verfält zuerst das hochfahrende Reden führende Horn. — In v. 11 ist die Construction streitig. Das zweite חָזֵה הֲוֵית nimt das erste wieder auf, um den durch den eingeschobenen Satz בֵּאדַיִן bis מְמַלְּלָא unterbrochenen Gedanken fortzuführen. בֵּאדַיִן ist durch die Accente vom ersten חָזֵה הֲוֵית getrent und zum Folgenden gezogen: alsdann wegen der Stimme der großen Reden. Durch diesen Zwischensatz wird der Anlaß zu dem Gerichte, welches Daniel über das Thier ergehen sieht, nochmals hervorgehoben. מִן קָל wegen der Stimme der Reden d. h. wegen der lauten Reden, nicht: von der Zeit des Redens ab oder von da ab, daß die Stimme der großen Reden ... sich vernehmen ließ (*Klief.*). Das folgende עַד דִּי fordert die zeitliche Fassung des מִן durchaus nicht. Den *terminus a quo*

des Schauens anzugeben, war hier eben so wenig nötig als bei dem חָזֵה הֲוֵית עַד דִּי v. 9. Die temporale Fassung des מִן alterirt nicht nur den Parallelismus der Satzbildung in v. 9 und 11, sondern auch den Gedankengang der Schilderung, dem zufolge Daniel im Schauen versenkt bleibt oder verharrt, bis alle einzelnen Momente der Vision vor seinem Geistesauge vorüber gegangen sind, d. h. bis er den Schluß des Gerichts erschaut hat. Das erste Moment dieser Scene bildet die Constituirung des Gerichts (v. 9 u. 10), das zweite die Tödtung und Vertilgung des großsprecherischen Hornes (v. 11), woran v. 12 noch die Erwähnung des Untergangs der Herschaft der übrigen Thiere angereiht ist. Beachtet man, daß dem חָזֵה הֲוֵית עַד דִּי v. 11 der gleiche Ausdruck in v. 9 correspondirt, so wird man auch in dem עַד דִּי nicht mit *Kran.* eine Hinweisung auf einen andauernden Prozeß der mit Vernichtung endenden richterlichen Execution suchen dürfen. Der Gedanke ist einfach der: Daniel verharrete im die Dinge beachtenden Schauen, bis daß das Thier getödtet wurde u. s. w. חֵיוְתָא ist kraft des erläuternden Zwischensatzes im ersten Hemistiche das große Dinge redende Horn. Die gottfeindliche Macht des vierten Thieres gipfelte in dem lästernden Horne; in diesem Horne wird daher das Thier getödtet und vernichtet, indem sein Leib der Verbrennung übergeben wird. לִיקֵדַת אֶשָּׁא entspricht dem hebr. לִשְׂרֵפַת אֵשׁ Jes. 64, 10. Die Verbrennung im Feuer ist nicht blos Bild der Vernichtung, welches speciell durch das die Gerichtsscene einhüllende Ungewitter motivirt wäre (*Kran.*), denn von einem Ungewitter ist weder in v. 9 noch sonstwo in dieser ganzen Vision die Rede. Gegen die Annahme, daß die Verbrenung nur Bild der Vernichtung sei, wie z. B. Jes. 9, 4, sprechen entscheidend die Parallelstellen Jes. 66, 24, an welche Daniel sich anlehnt, und Apok. 19, 20 u. 20, 10, wo unsere Weissagung wieder aufgenommen und die Sache durch Werfen in den Feuerpfuhl zu ewiger Peinigung ausgedrükt wird, so daß *v. Leng.* Recht behält mit der Bemerkung, daß in unserer Stelle von einer Feuerqual der Bösen nach dem Tode die Rede sei, also ein Vergeltungszustand nach dem Tode angedeutet werde. — In v. 12 wird nachträglich bemerkt, daß die Herschaft auch der übrigen Thiere vernichtet wurde, weil ihre Lebensdauer auf Zeit und Stunde bestimt war. Den ersten Satz des 12. V. mit *Luther* noch von dem עַד דִּי v. 11 abhängen zu lassen, verbietet die Construction der Worte, die Voranstellung des Objects וּשְׁאָר חֵיוָתָא in Form eines absoluten Nominatives, wodurch die Aussage des 12. V. vom Vorhergehenden losgelöst wird. הֶעְדִּיו in impersoneller Wendung statt des Passivs, wie דָּקוּ 2, 35: man machte ihre Herschaft vergehen f. ihre Herschaft ward vernichtet. שְׁאָר חֵיוָתָא die übrigen Thiere sind nicht die übrigen 7 Hörner des vierten Thieres, die von dem dazwischen aufgekommenen Horne nicht entwurzelt worden, also die nach Vertilgung jenes Hornes noch übrigen Reiche der vierten Monarchie, denn mit der Tödtung des Thieres ist die ganze vierte Weltmonarchie vernichtet; auch nicht die zur Zeit des Untergangs der vierten Weltmonarchie oder des vierten Thieres noch bestehenden andern Reiche (*J. D. Mich. v. Leng.*), die nur ihre staatliche Gewalt verlieren, vorerst aber Untertanen des neuen Herschervolks werden würden (*Hitz.*), denn solche andere Reiche existiren für die

prophetische Anschauung Daniels nicht mehr, da die Thiere Weltreiche vorstellen, deren Herschaft sich über die ganze Erde erstrekt. Die übrigen Thiere sind vielmehr die drei ersten Thiere, die vor dem vierten aus dem Meere aufgestiegen waren, wie mit den alten Ausll. *Chr. B. Mich. Ros. Haev. Hofm. Maur. Klief.* u. *Kran.* richtig erkant haben. Wenn auch die durch jene Thiere symbolisirten Weltreiche in der geschichtlichen Wirklichkeit so auf einander folgen, daß das frühere immer von dem nachfolgenden zerstört wird, die Herschaft des einen auf das andere übergeht, so ist doch in der prophetischen Darstellung die Tödtung oder das Verschwinden der drei ersten Thiere bisher nicht ausdrücklich bemerkt worden, sondern wird erst hier nachgeholt, ohne daß man deshalb הֶעְדִּיו als Plusquamperf. zu fassen braucht. Auch darf man zur Erklärung unsers V. sich nicht auf c. 2 berufen, wo alle vier Weltreiche in einem Menschenbilde vereinigt dargestelt waren und der an die Füße dieses Bildes anrollende Stein mit den Füßen das ganze Bild zertrümmerte (2,34 f.), was v. 44 so gedeutet wird, daß das Gottesreich allen jenen Reichen ein Ende machen werde; und darf hieraus nicht folgern wollen, daß jene Reiche zwar schon längst zu der ihnen gesezten Stunde untergegangen waren, aber ein Ueberrest (שְׁאָר) von ihnen noch fortwährend existirte (*Haev.*); denn die Darstellung ist in unserm Cap. eine andere, und שְׁאָר חֵיוָתָא kann unmöglich bedeuten das was von den Thieren nach ihrem Untergange übrig geblieben war, sondern nur die nach Tödtung des vierten noch übrigen Thiere, da von denselben die Vernichtung ihrer Herschaft prädicirt wird. Die Masculinsuffixe an שָׁלְטָנְהוֹן und לְהוֹן beziehen sich *ad sensum* auf die durch die Thiere vorgestelten Inhaber oder Beherscher der Weltreiche. Mit jener Fassung des שְׁאָר חיו' reimt sich auch die Aussage der zweiten Vershälfte nicht, indem auch diese bezeugt, daß von Vernichtung der Herschaft aller Thiere, welche vor dem vierten aufgestiegen waren, die Rede ist. Die Länge oder Dauer im Leben ist ja die Zeit des Bestandes der durch die Thiere abgebildeten Weltreiche, das Ende der Lebensdauer also der Untergang der Reiche. Das passivische Präteritum יְהִיבַת ist nicht als Imperfect zu nehmen: so wurde ihnen Lebensfrist gestattet, sondern Plusquamp.: war ihnen verstattet, und der Satz zwar formell durch das einfache ו angereiht, dem Sinne nach aber die vorhergehende Aussage begründend. זְמַן וְעִדָּן (zusammengestelt wie 2,21 in der dort erörterten Bed.) ist nicht mit dem זִמְנָא v. 22 zu identificiren (*v. Leng. Kran.*). Schon die Form (*stat. absol.* nicht *emphat.*) zeigt, daß nicht eine im Zusammenhange erwähnte, bestimte Zeitfrist, die Zeit des göttlichen Gerichts über das vierte Thier gemeint ist, sondern die nicht weiter bestimte, nur im Rathe des Höchsten für jedes einzelne Thier (= Reich) vorgesehene Zeit der Dauer seines Schaltens und Waltens. Hienach ist der Gedanke von v. 12 folgender: Auch die drei ersten Thiere gingen unter, und zwar nach einander, ein jedes zu seiner Zeit, denn einem jedem ist von Gott seine Lebensdauer bis auf die von ihm gesezte Zeit und Stunde verliehen. So mit älteren Ausll. richtig *Klief.*, welcher noch in der Anknüpfung des Endes der drei ersten Thiere an das Ende des lezten ausgesagt findet, daß in dem Horne nicht blos das vierte Reich, sondern auch die drei früheren,

die gesamte Weltmacht, ihr Ende finden soll durch ein leztes Gericht. Dieser an sich richtige und auch in der Zertrümmerung des Monarchienbildes c. 2 deutlich ausgesprochene Gedanke scheint jedoch weniger in der ganz losen Anknüpfung des 12. V. an den 11ten, als im ganzen Contexte zu liegen, und zwar darin, daß mit dem vierten Reiche überhaupt die Entfaltung der Weltmacht in ihren verschiedenen Phasen erschöpft ist und mit dem Gerichte über dieses Reich das Gottesreich zu ewiger Herschaft aufgerichtet wird.

V. 13 u. 14. Die Uebergabe des Reichs an den Menschensohn. — Mit der Vernichtung der Weltmacht in ihren verschiedenen Gestaltungen ist das Gericht nicht zu Ende, sondern nur der erste Act desselben, auf welchen der andere Act, die Aufrichtung des Reiches Gottes durch den Menschensohn, unmittelbar folgt. Dieser Act wird durch Wiederholung der Formel: ich schaute in den Nachtgesichten (vgl. v. 7 u. 2) eingeleitet. Mit den Wolken des Himmels kam (einer) wie ein Menschensohn. עִם עֲנָנֵי mit den Wolken d. h. in Verbindung mit denselben, der Sache nach *in* oder *auf* denselben, von Wolken umgeben, vgl. Apok. 1, 7 mit Mrk. 13, 26. Mtth. 24, 30. 26, 64. Der Kommende ist nicht genant, sondern nur nach seiner Erscheinung beschrieben כְּבַר אֱנָשׁ wie ein Menschensohn d. h. einem Menschen gleichend (בַּר אֱנָשׁ wie בֶּן אָדָם = אֱנוֹשׁ oder אָדָם). Daß derselbe ein Mensch war, liegt in diesen Worten an sich noch nicht, sondern nur daß er wie ein Mensch, nicht wie ein Thier oder anderes Geschöpf aussah. Wie nun die Thiere nicht Thiere, sondern Königtümer bedeuteten, so könte auch der in Menschengestalt Erscheinende etwas anderes als ein menschliches Individuum bedeuten. Nach dem Vorgange von *Ibn Esra, Paulus* (Comm. zu den Evangg.) *Wegscheider* halten daher *Hofm.* (Weiss. u. Erf. I, 290. Schriftbew. II, 1, 80 u. 2 S. 582 f.) *Hitz. Weiße, Volkmar, Fries* (Jahrbb. f. D. Theol. IV S. 261) *Baxmann* (Theol. Studien u. Krit. 1863 S. 489 f.) u. *Herzfeld* (Gesch. des V. Isr. II, S. 381) den in Menschengestalt Erscheinenden nicht für den Messias, wie die jüd. u. christl. Ausll. insgemein, sondern für das Volk Israel, und machen dafür geltend, daß in der Deutung des Gesichts v. 27 vgl. v. 24 das Königreich, die Herschaft und Gewalt, welche nach v. 14 der Menschensohn empfange, dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben werden. Allein v. 27 liefert keinen bündigen Beweisgrund für diese Annahme, da der Engel dort seine Aussage über das ewige Gottesreich nicht in der Form einer Deutung der visionären Anschauung Daniels gibt, wie die Aufschlüsse über die 4 Thiere in v. 17 u. 23, sondern nur sagt, daß nach Vernichtung des Hornes und seiner Herschaft das Reich und die Macht dem Volke der Heiligen übergeben wird, weil er vorher (v. 26 vgl. v. 22) von den Lästerungen des Hornes gegen Gott und vom Kriegführen desselben gegen die Heiligen des Höchsten geredet hatte. Die Uebergabe des Reichs an das Volk Gottes aber schließt nach prophetischer Anschauung den Messias als König dieses Reichs nicht aus, sondern vielmehr ein, da Daniel eben so wenig wie ein anderer Prophet ein Reich ohne Haupt, ein messianisches Reich ohne den König Messias kent. Wenn aber *Hofm.* weiter bemerkt: „irgendwo müsse doch durchblicken, daß mit jener menschlich gestalteten Erscheinung nicht die heilige Gemeinde Israels, sondern ein einzelner, ein fünf-

ter König, der Messias gemeint sei", so haben schon *Auberl.* (S. 51) und *Kran.* darauf hingewiesen, daß nach v. 21 die Heiligen als kämpfende Personen für den Schauenden schon und zwar in ihrer Vielheit vorhanden sind, als er der mit den Wolken kommenden Person ansichtig wird, hier also die Unterscheidung zwischen den Heiligen und jener Person deutlich durchblicke. Hiezu komt, daß das „Kommen mit den Wolken des Himmels" nur dann auf die Gemeinde Israels bezogen werden kann, wenn man mit *Hofm.* annimt, daß der Erscheinende nicht von den Wolken des Himmels herab auf die Erde, sondern von der Erde zum Himmel hinauf getragen werde, um da das Reich und die Herschaft zu empfangen. Aber diese Annahme steht mit allem, was die Schrift über diese Sache lehrt, in Widerspruch. Einmal nämlich findet sich in unserm Cap. weder eine Aussage noch eine Andeutung darüber, daß das Gericht im Himmel gehalten werde. Ein Ort ist nicht genant, sondern nur gesagt, daß das Gericht über die in dem lästernden Horne gipfelnde Macht des vierten Thieres gehalten und das Thier getödtet und sein Leib verbrant wird. Da nun das Thier sein Wesen auf Erden getrieben hat, so wird auch das Gericht über dasselbe auf Erden gehalten, das Thier nicht in den Himmel hinauf genommen und dort verbrant werden. Wenn also der als Menschensohn Erscheinende mit den Wolken des Himmels vor den das Gericht auf Erden vollziehenden Alten der Tage komt, so kann er selbstverständlich nur vom Himmel zur Erde kommen. Wäre der umgekehrte Fall anzunehmen, so hätte dies gesagt werden müssen, da das Kommen mit den Wolken des Himmels im Gegensatz zu dem Aufsteigen der Thiere aus dem Meere ganz deutlich auf ein Herabkommen vom Himmel hinweist. Die Wolken sind ja auch sonst die Hülle oder „das Gefähr", auf welchem Gott vom Himmel herabkomt zu Gericht über seine Feinde, vgl. Ps. 18, 10 ff. 97, 2—4. 104, 3. Jes. 19, 1. Nah. 1, 3. Sodann bildet unsere Stelle die Grundlage für die Aussprüche Christi über seine Wiederkunft, welche nach Daniel 7, 13 als ein Kommen des Menschensohns mit, in, auf den Wolken des Himmels bezeichnet wird, Mtth. 24, 30. 26, 64. Mrk. 13, 26. Apok. 1, 7. 14, 14., wogegen *Hofm.* für seine Deutung die Stelle 1 Thess. 4, 17 nur bei völligem Absehen von dem Contexte des angezogenen V. mit v. 16 anführen kann[1].

Hienach müssen wir mit allen übrigen Ausll. festhalten, daß der mit den Wolken des Himmels Erscheinende vom Himmel zur Erde komt und ein persönliches Wesen ist, und vor Gott, welcher die Welt richtet, gebracht wird, um Herschaft, Majestät und Königtum zu empfangen. In

1) Das Gewicht dieser Gründe wird auch von *Hitz.* anerkant, weshalb er, da das Volk der Heiligen nicht vom Himmel kommen könne, sich zu dem Auskunftsmittel entschließt, der Menschensohn sei „Bild für das concrete Allgemeine, das Reich, welches die Heiligen sind — dieses Reich komme vom Himmel herab" — worin die Verlegenheit offen zu Tage tritt. Nur *Fries* scheint mit *Hofm.* eine Himmelfahrt des Volks der Heiligen anzunehmen, da ihm die „helle Evidenz", daß der Menschensohn das Volk Israel sei, hauptsächlich in den Worten ועד־עתיק יומיא מטא וגו liegt, welche den entgegengesezten *terminus a quo* als Matth. 24, 30, Mrk. 14, 62. Apok. 1, 7 anzunehmen nötigen und hiedurch die directe Parallelisirung von Dan. 7, 13 mit den genanten Stellen unmöglich machen (?).

den Worten: wie ein Mensch, liegt aber nicht, daß er nur ein Mensch sei. Das Kommen mit den Wolken des Himmels ließ, wie *Kran.* richtig bemerkt, „nach geläufiger Vorstellung den auf den Wolken einherfahrenden Gott Israels vermuten, und doch nimt der Schauende dabei eines Menschen Gestalt gewahr". Die Vergleichung (כְּ wie ein Mensch) weist demnach viel mehr darauf hin, daß derselbe ein himmlisches oder göttliches Wesen in menschlicher Gestalt war. Dieser „Menschensohn" kam bis zu dem Betagten, wie Gott in der Gerichtsvision v. 9 erscheint, und wird vor ihm dargestelt. Das Subject zu הַקְרְבוּהִי ist unbestimt; *Kran.* denkt an die eben erwähnten Wolken, Andere an dienende Engel. Für beide Ansichten lassen sich analoge Stellen anführen; für die erste das *νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν* Apostg. 1, 9; aber die parallelen Sätze mit intransitiven Verben sprechen mehr für die impersonelle Fassung: man brachte ihn = er wurde gebracht. Die Worte: Herschaft, Majestät und Königtum ward ihm gegeben, erinnern an die c. 2, 37 f. von Nebucadnezar gebrauchten Ausdrücke, werden aber durch die folgenden Bestimmungen zum Begriffe der ewigen Gottesherschaft erhoben. Dem Gründer und ersten Träger der Weltmacht Nebuc. hat Gott wol Königtum, Macht, Majestät und Herschaft über alle Bewohner der Erde, Menschen, Thiere und Vögel, verliehen, daß er über Völker, Stämme und Zungen gebieten konte (5, 18. 19), aber nicht so, daß alle Völker und Stämme ihm religiös dienten, und auch nicht ewige Dauer der Herschaft. Dies beides gilt nur von dem Königtume Gottes. פְּלַח wird im bibl. Chaldaismus nur vom Dienen und Verehren Gottes gebraucht, vgl. v. 27. 3, 12. 14. 17 f. Esr. 7, 19. 24, bezeichnet also auch hier den religiösen Dienst, die Verehrung, welche Gott gebürt, obwol es in den Targg. dem hebr. עָבַד in allen seinen Bedd. *colere Deum, terram, laborare* entspricht. Wegen des Ausdrucks: Völker, Stämme und Zungen s. zu 3, 4. Die Ewigkeit der Dauer der Herschaft ist in unserm Buche stehendes Prädicat des Königreiches Gottes und seines Gesalbten, des Messias, s. 3, 33. 4, 31 u. 2, 44. Nach מַלְכוּתֵהּ ist vor דִּי der Begriff מַלְכוּ hinzuzudenken. — Das Weitere über den Menschensohn s. am Schlusse dieses Cap.

V. 15—28. Die Deutung des Gesichtes. Mit v. 14 ist der Inhalt des Geschauten zu Ende, aber nicht die Vision selbst; diese dauert bis zu Ende des Cap. fort. V. 15. Die Dinge, welche Daniel geschaut, machten einen tiefen Eindruck auf seine Seele. Sein Geist wurde betrübt im Leibe; die Gesichte erfülten ihn mit Schrecken. Nicht das Räthselhafte der Bilder oder daß ihm nicht alles im Gesichte klar war, betrübte und beunruhigte ihn; denn v. 28 zeigt, daß die Traurigkeit nicht wich, als ihm ein Engel die geschauten Bilder gedeutet hatte. Es sind also die geschauten Vorgänge selbst, die gewaltigen Ereignisse, die Drangsale, welche das Volk Gottes bis zur Vollendung des ewigen Gottesreiches zu bestehen haben werde, die ihn mit Angst und Schrecken erfülten. רוּחִי steht für das hebr. נַפְשִׁי und אֲנָה דָנִיֵּאל ist Apposition zu dem Suffixe in רוּחִי, indem das Suffix durch das Pronomen mit Nachdruck wiederholt wird, 8, 1. 15. Esr. 7, 21 und öfter auch im Hebräischen, vgl. *Winer* chald. Gr. §. 40, 4 *Ges.* hebr. Gr. §. 121, 3. Die nachdrucksvolle Hervorhebung der Person des Propheten entspricht

der Bedeutsamkeit der Vision, welche auf den Empfänger so tiefen Eindruck macht, vgl. auch 10, 1. 7. 12. 15. Darin liegt also keine Spur von Beflissenheit des Sprechenden, sich für Daniel ausgeben zu wollen, wie *Hitz.* vorgibt. Der Tropus: in der Scheide, für den die Seele wie ein Schwert bergenden Körper, liegt auch Hi. 27,8 zu Grunde, und findet sich nicht blos im Rabbinischen (vgl. *Buxt. Lex. talm. rabb. s. v.*), sondern auch im Lateinischen, bei *Plin. h. n. VII, 52.* חֶזְוֵי רֵאשִׁי wie v. 1. Daniel wendet sich daher (v. 16) an einen der dastehenden Engel mit der Bitte um Aufschluß über diese Dinge. קָאֲמַיָּא weist zurück auf die, welche den Thron Gottes umstanden v. 10, woraus klar erhellt, daß die Vision noch fortdauert. אֶבְעֵא ist nicht Präteritum: ich bat, sondern Subjunctiv: daß (ו) ich erbäte. Eben so ist יְהוֹדְעִנַּנִי mit dem vorhergehenden ו zu fassen: er sprach zu mir, daß er mir kundtäte, nämlich durch sein Sprechen. Hierauf (v. 17—27) gibt ihm der Engel den gewünschten Aufschluß, zuerst in v. 17 u. 18 eine Gesamtdeutung des Gesichts. Die Worte: diese großen Thiere, deren vier sind, bilden einen absoluten Nominalsatz: die Thiere betreffend, ihre Bedeutung anlangend, so ist es diese: vier Könige werden aufstehen. Die Könige sind genant als Gründer und Repräsentanten von Weltreichen; gemeint sind vier Königtümer, wie v. 23 lehrt, wo das vierte Thier als מַלְכוּ Königtum, Königreich gedeutet wird; vgl. auch 8,20 u. 21, wo gleichfalls Könige genant und Reiche gemeint sind. Aus dem Futur יְקוּמוּן folgert *Hitz.*, daß das erste Reich noch als zukünftig gesezt werde, mithin, da Daniel das Gesicht unter Belsazar hatte, der erste König nur Belsazar sein, nicht aber die chaldäische Monarchie darstellen könne. Allein solte aus יְקוּמוּן folgen, daß in dem Gesichte nur von Königen, deren Auftreten noch zukünftig, die Rede sei, so würde, da Daniel die Vision im ersten Jahre Belsazars empfing, unter dem ersten Thiere auch nicht Belsazar verstanden werden können, und falls Belsazar, wie *Hitz.* meint, der lezte König des chaldäischen Reichs war, die chald. Monarchie überhaupt aus der Zahl der vier großen Thiere ausgeschlossen sein. *Kran.* will daher יְקוּמוּן modal verstehen: sollen erstehen. Dies sei göttlicher Rathschluß, durch welchen auch die Dauer ihrer Reiche bestimt sei (v. 12. 25). Allein die modale Fassung paßt nicht zu v. 16, wonach der Engel dem Daniel die Deutung der Dinge kundtun wolte, nicht anzeigen, was in Gottes Rath beschlossen sei, sondern was ihm Gott durch die aus dem Meere aufsteigenden Thiere offenbart habe. Das Futur יְקוּמוּן ist vielmehr mit *Ros. v. Leng. Maur. Klief.* u. A. daraus zu erklären, daß die Vision die Entwickelung der Weltmacht im Ganzen, wie dieselbe in vier Phasen successive sich entfalten werde, darstelt, wonach der Engel dem Propheten die geschauten Bilder summarisch so deutet, daß er von der Zeit ihres Auftretens abstrahirend auch das erste Weltreich mit den übrigen als erst auftretend bezeichnet, trozdem daß es schon in die Wirklichkeit getreten und nur seinem endlichen Verlaufe nach noch zukünftig war. Der Gedanke dieser summarischen Deutung ist ja offensichtlich kein anderer als der: vier Königtümer werden von der Erde erstehen und wieder vergehen, aber das Reich von ewigem Bestande werden die Heiligen Gottes empfangen. יְקַבְּלוּן empfangen, nicht durch eigene Macht gründen und

aufrichten, sondern durch den Menschensohn, dem Gott es gegeben hat (v. 14), empfangen. עֶלְיוֹנִין (vgl. v. 22. 25. 27) ist Name Gottes, und der Plural analog dem אֱלֹהִים, קְדשִׁים — der Allerhöchste. Die Heiligen des Höchsten, oder kurzweg die Heiligen (v. 21. 22) sind weder die Juden, die sich im Gegensatze gegen die Heiden Heilige zu nennen pflegten (*v. Leng. Maur. Hitz.* u. A.), noch das schließlich bekehrte Israel des tausendjährigen Reichs (*Hofm.* u. a. Chiliasten), sondern in Grundlage von Ex. 19, 6. Deut. 7, 6 die wahren Glieder des Bundesvolkes, das neutestamentliche Israel Gottes d. h. die aus Israel und den Gläubigen aller Völker gesammelte Gemeinde des N. Bundes; denn das Reich, welches Gott dem Menschensohne gibt, wird nach v. 14 die Erlösten aus allen Völkern der Erde umfassen. Der Begriff der ewigen Dauer dieses Reiches wird durch עָלַם עָלְמַיָּא superlativisch gesteigert.

Weiteren Aufschluß gibt der Engel hier über die drei ersten Reiche nicht. Da von denselben schon in c. 2 die Rede war und vom zweiten und dritten in c. 8 noch weiter die Rede sein wird, so genügte für Daniel hier die Erklärung, daß die drei ersten Thiere jene in c. 2 erwähnten Reiche bedeuteten. Die Gestalt des vierten Thieres aber enthielt viel mehr als das Traumbild Nebucadnezars über das vierte Weltreich. Daher bittet Daniel den Engel noch um Gewisses (Gewißheit) über die schreckliche Gestalt dieses Thieres, wobei die Hauptzüge der Schilderung desselben in v. 19—21 wiederholt und durch einige dort übergangene Umstände ergänzt werden. Nämlich v. 19 durch den Zusatz, daß das Thier mit eisernen Zähnen auch eherne Klauen hatte, mit welchen es zerstampfte, was es nicht fressen mochte, v. 20, daß das kleine Horn größer ward als seine Genossen, gegen das Volk Gottes kriegte und es besiegte, bis das Gericht seiner Herschaft ein Ende machte. צְבִית לְיַצָּבָא ich verlangte nach Gewissem, d. h. Gewißheit zu erfahren über. — In v. 20 ist von וּנְפַלוּ ab die relative Verknüpfung der Sätze aufgelöst und in directer Beschreibung fortgefahren. וְקַרְנָא דִכֵּן v. 20[b] ist absolut voraufgestelter Begriff, der dann durch epexegetisches *Vav* erläutert wird. חֶזְוַהּ die Erscheinung, die es darbot d. i. sein Aussehen. מִן חַבְרָתַהּ concis für מִן חֵזוּ חַבְרָתַהּ s. zu 1, 10. קַדִּישִׁין v. 21 (ohne Artikel), obwol von bestimten, schon erwähnten Heiligen die Rede ist, gehört der gehobenen, feierlichen Rede an, in der auch im Hebräischen öfter beim bestimten Nomen der Artikel fehlt, vgl *Ew.* Lehrb. §. 277[b]. — Ueber das Gericht sagt v. 22 im Vergleiche mit v. 13 u. 14 nichts Neues. Denn דִּינָא יְהִיב לְקַד׳ ist nicht mit *Hgstb.* (Beitr. I S. 274) unter Vergleichung von 1 Cor. 6, 2 zu erklären: den Heiligen des Höchsten wird das Gericht d. h. die richterliche Function gegeben. Diese Erklärung ist gegen den Zusammenhang, nach welchem Gott selbst das Gericht hält und durch das Gericht dem Volke Gottes Recht verschaft d. i. Erlösung von der ungerechten Bedrückung durch das Thier und Empfang des Reichs. דִּינָא ist das durch das Gericht erwirkte Recht, dem hebr. מִשְׁפָּט Deut. 10, 18 u. a. entsprechend. — Ueber dieses vierte Thier erhält Daniel v. 23 ff. folgenden Aufschluß. Dasselbe bedeute ein viertes Königreich, das von allen früheren verschieden sein und die ganze Erde fressen und zertreten werde. „Die ganze Erde ist die οἰκουμένη, der ganze Um-

kreis der geschichtlichen Völker“ (*Klief.*), der Ausdruck also keine Hyperbel. Die zehn Hörner, welche das Thier hat, bedeuten zehn Könige, die aus diesem Reiche erstehen werden. מִנַּהּ מַלְכוּתָה aus ihm, dem Reiche d. h. aus eben diesem Reiche. Da die 10 Hörner neben einander auf dem Kopfe des Thieres sitzen, so sind die zehn Könige für gleichzeitig zu halten, die aus dem einen vierten Reiche hervorgehen. Damit ist also die Teilung oder das Auseinandergehen dieses Reiches in zehn Herschaften oder Reiche symbolisirt. Denn 10 gleichzeitige Könige setzen 10 neben einander bestehende Reiche voraus. *Hitzig's* Einreden dagegen sind nichtig. Daß hier im Verse מַלְכִי und מֶלֶךְ aus einander gehalten werden, beweist schon deshalb nichts, weil in der ganzen Vision König und Königtum oder Reich congruente Begriffe sind. Daß aber das Horn v. 8 *unverkennbar* als eine Person bezeichnet sei, ist nur so weit richtig, als von dem Horne Dinge ausgesagt sind, die nicht auf ein Königtum *in abstracto* passen, sondern nur von dem Träger des Königtums vollführt werden können. Cap. 8, 20 u. 21 aber, woauf sich *Hitz.* ferner beruft, gereicht seiner Ansicht nicht zur Begründung, sondern zur Widerlegung. Denn obwol 8, 21 das große Horn des Ziegenbocks als der erste König Javans gedeutet wird, so werden doch unmittelbar darauf in v. 22 die beim Zerbrechen dieses Horns an seine Stelle tretenden vier Hörner für 4 Königreiche (nicht: Könige) erklärt, zum deutlichen Beweise nicht blos dafür, daß in den Visionen Daniels König und Königreich nicht „aus einander gehalten“ sind, sondern auch dafür, daß die weitere Behauptung: Horn eigene sich weniger als Kopf, um ein Reich abzubilden, schriftwidrig ist.

Nach jenen zehn Königtümern wird ein anderes erstehen, welches von den vorigen zehn verschieden sein und drei derselben stürzen wird. יְהַשְׁפִּל als Gegensatz von אֲקִים vgl. 2, 21 bed. stürzen, der Herschaft berauben. Drei von den zehn vorhandenen Reichen stürzen kann aber der nach ihnen aufkommende König nur, wenn er selbst ein eigenes Reich oder Königtum aufgerichtet hat und besizt. Hienach ist auch der nach den zehn aufstehende König nicht ein Einzelherscher, sondern Träger eines Königtums, welches drei der vorhandenen Königtümer vernichtet.

Von demselben heißt es v. 25, daß er Reden führen wird gegen den Höchsten. לְצַד heißt eig. zur Seite und sagt mehr als עַל; es drükt aus, daß er Reden führen wird, durch die er sich Gott an die Seite sezt, sich für Gott hält und ausgibt, vgl. 2 Thess. 2, 4. Sich Gott gleich setzend wird er die Heiligen Gottes aufreiben. בַּלֵּא *pa.* nicht: unglücklich machen (*Hitz.*), sondern aufreiben, wie das hebr. בַּלֵּה 1 Chr. 17, 9 u. *Targ.* Jes. 3, 15. Diese Stellen zeigen, daß die Behauptung: בַּלֵּה nehme in der Bed. aufreiben nirgends den Accusativ der Person zu sich (*Hitz.*), falsch ist. — Endlich wird er darauf sinnen, Zeiten und Gesetz zu ändern. Zeiten zu ändern gehört zur Machtvollkommenheit Gottes (vgl. 2, 21), des Schöpfers und Ordners der Zeiten (Gen. 1, 14). זִמְנִין speciell von Fest- oder Cultzeiten zu verstehen, liegt gar kein Grund vor, da das Wort wie das ihm entsprechende hebr. מוֹעֲדִים durchaus nicht blos Festzeiten bedeutet, vgl. dagegen Gen. 1, 14. 17, 21. 18, 14 u. a., und die Stelle 8, 11 für die Erklärung der Worte unsers Satzes nicht maßgebend ist. Auch das beigefügte

וְדָת weist nicht auf gottesdienstliche Einrichtungen hin, sondern דָּת bezeichnet das Gesetz im Allgemeinen, menschliches wie göttliches Gesetz, vgl. 2,13.15 mit 6,6.9 u. a. Zeiten und Gesetz sind die von Gott stammenden Grundlagen und Grundbedingungen des Lebens und Schaffens der Menschen in der Welt. Die Sünde des sich neben Gott stellenden Königs wird demnach — wie *Klief.* richtig bemerkt — „darin bestehen, daß er auch in diesen Normen nicht die von Gott gegebenen Grundlagen achtet, sondern die menschlichen Lebensordnungen so ändert, daß er an die Stelle der göttlichen Grundlagen sein Belieben setzt.“ So wird er mit den Lebensordnungen nicht allein des Volkes Gottes, sondern aller Menschen tun. „Aber freilich wird das Volk Gottes davon am meisten betroffen, weil es am meisten seine Lebensordnungen auf den göttlichen Grundlagen hält; und eben darum steht der sonst allgemeine Satz zwischen zwei das Verhalten des Hornes gegen das Volk Gottes betreffenden Aussagen.“ — Dieser Tyrannei wird das Volk Gottes preisgegeben sein bis zu d. h. während einer Zeit, (zweier) Zeiten und einer halben Zeit. Durch diese Fristangabe wird der v. 12 u. 22 als Dauer der lezten Phase der Weltmacht angekündigte Termin als ein von Gott nach seinem ganzen Verlaufe bemessener näher bestimt. Der Plural עִדָּנִין zwischen einer ganzen und einer halben Zeit kann nur die einfache Mehrheit d. h. zwei Zeiten bezeichnen und im Sinne des Dual gebraucht sein, da im Chaldäischen der Plural öfter zur Bezeichnung des Gepaarten gebraucht wird, wo im Hebräischen der Dual steht, vgl. *Winer* chald. Gr. §. 55, 3. Drei und einhalb Zeiten sind die Hälfte von sieben Zeiten (4,13). Die Mehrzahl der älteren und neueren Ausll. halten עִדָּן für den Zeitraum eines Jahres, 3½ Zeiten also für 3½ Jahre, und gründen diese Ansicht teils auf 4,13, wo 7 Zeiten = 7 Jahren sein sollen, teils auf 12, 7, wo der entsprechende hebr. Ausdruck מוֹעֵד מוֹעֲדִים וָחֵצִי steht, teils auf Apok. 13,5 u. 11, 2. 3, wo 42 Monate und 1260 Tage miteinander alterniren. Allein von diesen Stellen liefert keine hiefür einen stichhaltigen Beweis. Die Annahme, daß in 4, 13 7 Zeiten = 7 Jahren seien, ist unerwiesen und unerweislich. Das Nämliche gilt von מוֹעֵד und מוֹעֲדִים 12, 7. und in den angeff. Stellen der Apokalypse ist es auch sehr fraglich, ob die angegebenen Wochen und Tage gewöhnliche Jahreswochen und Wochentage, und ob die genanten Zeitfristen chronologisch gemeint sind. Noch weniger läßt sich aus den 2300 Abendmorgen (8, 14) Aufschluß über unsere Zeitangabe schöpfen, da weder die Zeifristen übereinstimmen, noch beide Stellen von demselben Ereignisse handeln. Schon die Wahl des chronologisch unbestimten Ausdruckes עִדָּן Zeit führt darauf, daß eine chronologische Bestimmung des Zeitraumes nicht beabsichtigt ist, sondern die Zeitbestimmung symbolisch zu verstehen. Wir haben also nach der symbolischen Bedeutung der Angabe zu fragen. Diese ist nicht mit *Hofm.* (Weiss. I S. 289) darin zu suchen, daß 3½ Jahre die Hälfte einer Sabbatperiode sind, also angekündigt werde, daß Israel eine halbe Sabbatperiode lang durch den Antichrist bedrängt werden solle. Denn abgesehen von der unberechtigten Identificirung von Zeit und Jahr, sieht man nicht ein, was Sabbatperiode und Bedrängnis des Volkes Gottes mit einander gemein haben. So viel ist außer Zweifel, daß

3½ Zeiten die Hälfte von 7 Zeiten sind. Die Bedeutung dieser Hälfte läßt sich aber nicht mit *Kran.* aus 4, 13 entnehmen, wo „sieben Zeiten".sich als Ausdruck für eine lange Dauer gottverhängten Leidens geben, und nicht dahin bestimmen, daß die Halbirung derselben nur eine verhältnismäßig kurze Zeit der dem Volke der Heiligen gegen das Ende hin bevorstehenden schwersten heidnischen Bedrängung bezeichne. Denn die Demütigung des hoffärtigen Weltherschers Nebucadnezar (4, 13) steht mit der Erhebung der Weltmacht über das Volk Gottes in keinem innern Connex, daß man die 3½ Zeiten unserer Stelle nach den 7 Zeiten (4, 13) erklären könte. Auch fragt es sich überhaupt noch, ob die Bedeutung der 3½ Zeiten sich blos aus der symbolischen Bedeutung der Siebenzahl ableiten läßt, ob nicht vielmehr mit *Lämmert* a. a. O. S. 17 für die Ermittelung der Bedeutung dieses Zeitmaßes auf das Gottesgericht unter Elia zurückzugehen ist, auf die Zeit, da der Himmel verschlossen war, drei Jahre und sechs Monate, nach Luc. 4, 25 u. Jak. 5, 17. „Wie Ahab mehr tat, den Gott Israels zu erzürnen, denn alle Könige, die vor ihm gewesen waren, so ist der König Dan. 7, 24 gar anders denn die vorigen, lästert den Höchsten, verstört seine Heiligen u. s. w." Solte aber auch dieser Typus nicht begründet und 3½ Zeiten nur als Halbirung von 7 Zeiten zu betrachten sein, so komt doch die Sieben hier nicht als Zeit der Werke Gottes in Betracht, so daß gesagt wäre, die Bedrückung des Volkes Gottes durch das kleine Horn wird nur halb so lang als ein Werk Gottes dauern (*Klief.*), sondern nach der S. 127 angegebenen symbolischen Bedeutung der sieben Zeiten signalisiren die 3½ Zeiten als Dauer des Zustandes, in welchem das Volk Gottes von der Weltmacht unter göttlicher Zulassung zertreten ist, „eine Prüfungs- und Gerichtsperiode, welche um der Auserwählten willen (Matth. 24, 22. Prov. 10, 27) abgebrochen, verkürzt wird (*septenarius truncus*)", *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XVIII S. 369. Außerdem ist noch zu beachten, wie dieser Zeitraum angegeben ist, nicht zu vierthalb Zeiten, sondern: eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit. „Es läßt sich — bemerkt hierüber treffend *Ebrard* (Offenb. S. 49) — dazu an, als ob immer länger und länger seine Tyrannei sich ausdehnen würde; erst eine Zeit, dann die doppelte Zeit, dann die vierfache — dies wäre schon eine Siebenzeit; aber so weit darf es nicht kommen; plözlich wird ihm ein Ende gemacht, mitten in der Siebenzeit, so daß statt der vierfachen Zeit eine halbe Zeit eintritt". „Die eigentümliche Zerlegung der 3½ Zeiten — bemerkt hiezu weiter *Klief.* — so, daß die Zeitfristen erst in Dublirung aufsteigen, um dann plözlich abzufallen, zeigt, daß die Macht des Hornes und sein Druck auf Gottes Volk erst rasch zunehmen werden, um dann durch Gottes gerichtliches Dazwischentreten (v. 26) ein jähes Ende zu nehmen." Denn, was hierbei nicht zu übersehen ist, die 3½ Zeiten stellen nicht die ganze Dauer des Bestehens des kleinen Hornes dar, sondern als halbe Zeitenwoche nur die lezte Hälfte seiner Zeit, in welcher ihm Uebermacht über die Heiligen Gottes gestattet ist (v. 21) und mit deren Ablauf er dem Gerichte verfält. S. noch zu 12, 7.

Dieses Gericht wird v. 26 u. 27 beschrieben, vgl. v. 10ᵇ, aber nur nach seinen Folgen für die Weltherschaft. Die Herschaft des Hornes, in wel-

chem die Macht des vierten Thieres culminirte, wird aufgehoben und gänzlich vernichtet. Der Untergang des Thieres ist, weil schon in v. 11 erwähnt, hier übergangen, dagegen das über die Aufhebung seiner Macht und Herschaft v. 12 Gesagte verstärkt durch die zu יְהַעְדּוֹן hinzugefügten Infinitive לְהַשְׁמָדָה וּלְהוֹבָדָה, zu welchen שָׁלְטָנֵהּ als Object zu wiederholen ist. עַד סוֹפָא bis zum Ende d. h. nicht etwa: gänzlich, sondern wie 6, 27: bis ans Ende der Tage d. i. für immer (*v. Leng. Klief.*). V. 27. Nach dem Sturze des Thieres wird das Königtum und die Herschaft, die bis dahin die Reiche unter dem ganzen Himmel inne hatten, dem Volke Gottes gegeben, nämlich unter dem Königtume des Menschensohnes, wie aus v. 14 zu ergänzen ist. Wie in v. 26 von dem Schicksale des Hornes nicht weiter die Rede ist, weil das Erforderliche darüber schon v. 11 gesagt war, so wird in v. 14 des Menschensohnes nicht wieder gedacht, weil das von ihm zu Sagende bereits v. 13 u. 14 erwähnt worden, und nach der Anschauung der Schrift das Königtum des Volkes der Heiligen ohne den Menschensohn als König zu den undenkbaren Vorstellungen gehört. דִּי מַלְכְוָת ist ein subjectiver Genitiv, dies fordert der Begriff des intransitiven רְבוּתָא, also nicht: Gewalt über alle Reiche, sondern: die Macht welche die Reiche unter dem ganzen Himmel hatten. Hinsichtlich v. 27[b] vgl. v. 14[b] u. 18.

In v. 28 wird das Ende der Vision berichtet und der Eindruck, den sie bei Daniel hinterließ. עַד־כָּה סוֹפָא bis hieher war (ging) das Ende der Geschichte d. i. so weit die Geschichte, oder: damit war die Sache zu Ende. מִלְּתָא ist nicht blos die Deutung des Engels, sondern die ganze Offenbarung, Vision und Deutung zusammen. Daniel war von derselben sehr erschüttert (hinsichtlich der Worte s. zu 5, 9) und bewahrte das Erlebnis in seinem Herzen.

Die vier Weltreiche.

Nachdem wir das Einzelne erklärt haben, liegt uns noch ob, die Frage zu erörtern, welche geschichtliche Weltreiche unter den sowol von Nebucadnezar in dem Monarchienbilde c. 2 als den von Daniel c. 7 in der Gestalt von vier aus dem Meere aufsteigenden Raubthieren geschauten vier Königreichen zu verstehen sind. Darüber nämlich sind fast alle Ausll. einverstanden, daß diese beiden Visionen in gleicher Weise zu erklären sind. „Die vier Reiche oder Dynastien, welche c. 2 durch die verschiedenen Teile der menschlichen Figur, vom Haupte bis zu den Füßen, symbolisirt werden, sind anerkant dieselben, als welche c. 7 durch die vier großen aus dem Meere aufsteigenden Thiere symbolisirt werden." So urteilt nicht blos *Bleek* (Jahrbb. f. deutsche Theol. V S. 58) in Uebereinstimmung mit *Auberlen*, sondern auch *Kranichfeld* im Einklange mit *Kliefoth* und allen kirchlichen Interpreten. Diese vier Königreiche bezog die kirchliche Auslegung auf das babylonische, das medopersische, das macedonisch-griechische und das römische Weltreich. „In dieser Deutung und Meinung — bemerkt *Luther* — ist alle Welt einträchtig und das Werk und die Historien beweisens auch gewaltig." Dieses Urteil hatte bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts volle Geltung, denn die abweichenden Ansich-

ten einzelner frühern Ausleger hatten keinen Anklang gefunden.[1] Als aber von jener Zeit an der Glaube an den übernatürlichen Ursprung und Charakter der biblischen Prophetie durch den Deismus und Rationalismus erschüttert wurde, da mußte mit der Verwerfung der Echtheit des B. Daniel auch die Beziehung des vierten Reiches auf die römische Weltmonarchie verworfen werden. Denn der Pseudo-Daniel der Makkabäerzeit konte keine Weissagung geben, die über die Zeit des Antiochus Epiph. hinaus reichte. War sonach die Beziehung des vierten Reichs auf das römische Weltreich *a priori* ausgeschlossen, so mußte man die vier Reiche so zu deuten suchen, daß die fingirte Weissagung nicht weiter als bis auf die Zeit des Antiochus Ep. sich erstrekte. Zu dem Ende hat man alle Möglichkeiten erschöpft und doch nichts weiter erreicht, als daß ein Kritiker den andern widerlegt hat. Während *Ewald* und *Bunsen* die Meinung aufstelten, daß unter dem ersten Reiche eigentlich das assyrische Reich zu verstehen und erst der makkabäische Verf. unsres Buchs durch die Beziehung desselben auf Nebucadnezar genötigt worden sei, im Widerspruch mit der Geschichte das medische Reich vom persischen Reiche zu trennen, um die überkommene Vierzahl festhalten zu können, hat *Hitz.* mit Zustimmung *von Redepenning* versucht, das babylonische Reich zu teilen und das erste Reich auf Nebucadnezar, das zweite auf seinen Nachfolger Baltasar zu beziehen, während *Bertholdt, Jahn* u. *Rosenm.* mit *Grotius* das Reich Alexanders von dem Reiche seiner Nachfolger getrent haben. Da aber diese beiden Trennungen gar zu gewaltsam erschienen, so haben *Venema, Bleek, de Wette, Lücke, v. Leng., Maurer, Hitzig* zu c. 7, *Hilgenfeld* u. *Kranichf.* die medopersische Monarchie in zwei Weltreiche, das medische und persische zerlegt, worin ihnen *Delitzsch,* Art. Daniel in *Herz.*'s Realenc. gefolgt ist.

Betrachten wir nun diese Ansichten näher, so findet die erstgenante ihre Widerlegung schon in dem, was *Ew.* (die Propheten III S. 314f.) über und für dieselbe gesagt hat. Die vier Weltreiche sollen „strenge der Zeit nach auf einander folgen, das folgende immer entarteter, härter und rücksichtsloser als das frühere. So erscheinen sie sofort c. 2 in dem Bilde dieses nach seinen vier Teilen von oben bis unten gänzlich verschieden gebildeten Ungeheuers; in gleichem Sinne werden sie c. 7 als vier nach einander die Bühne betretende, verschiedene gewaltige Thierwesen vorgeführt, von denen nach c. 8 offenbar immer eins das andere vernichten soll.“ Nun könne man zwar nach der strengen Geschichte nicht sagen, daß das chaldäische Reich zuerst dem medischen, dann dieses dem persischen gewichen sei, sondern wie es auch sonst im A. B. beständig heißt, Perser und

---

1) Dies gilt sowol von der Meinung des *Ephr. Syr.* und des *Cosmas Indicopleustes*, welche das zweite Reich für das medische, das dritte für das persische und das vierte für das Reich Alexanders und seiner Nachfolger hielten, wofür sich nur noch ein Anonymus in den *Comment. var. in Dan. in Mai's Collectio nov. script. vett. p. 176* erklärt hat, als auch von der Ansicht des *Polychronius* und *Grotius* zu c. 2, 39, daß das zweite Reich das medopersische, das dritte die Monarchie Alexanders und das vierte das Reich seiner Nachfolger sei, die nur an *J. Chr. Becmann* in einer *dissert. de Monarchia quarta. Franc. ad Od. 1671* einen schwachen Vertreter fand.

Meder zusammen unter Kyros stürzten die Chaldäer und bildeten ein einziges Reich. Dies fühlte auch der Verf. selbst, wenn er c. 8 das medisch-persische Reich unter dem einen Bilde eines zweigehörnten Widders zusammenbegreift. Hienach würde er von Nabucodroßor an nur 3 Weltreiche gezählt haben, wenn er nicht die Zahl von 4 Weltreichen von einem alten, unter der assyrischen Herschaft lebenden Propheten, der unter den 4 Reichen das assyrische, das chaldäische, das medisch-persische und das griechische verstand, überkommen hätte. Da nun diese Zahl ihm als Selbstverstand gegolten, die weder vergrößert noch verringert werden konte, so sei ihm nichts übrig geblieben, als das medische vom persischen Reiche da zu trennen, wo er gerade die Reihe und Zahl *vier* hervorhebt, während er sie sonst auch zusammen läßt." Allein was nötigte denn diesen Pseudopropheten, das goldene Haupt von Nebucadnezar zu deuten und sich dadurch in Widerspruch nicht nur mit der Geschichte, sondern auch mit seiner eignen bessern Einsicht (c. 8) zu verwickeln, wenn in der von ihm benuzten alten Quelle unter dem ersten Reiche das assyriche zu verstehen war? Auf diesen naheliegenden Einwand hat *Ew.* keine Antwort gegeben, und auch nicht nachgewiesen, daß in c. 2. u. 7 das medische Reich vom persischen getrent sei. Sonach entbehrt diese Hypothese jeder Begründung und die Herleitung der Vierzahl der Weltreiche aus einem Prophetenbuche der assyrischen Zeit gehört zu den bodenlosen Einfällen, mit welchen *Ew.* die biblische Literatur zu bereichern für gut findet.

Nicht besser begründet ist *Hitzig's* Meinung. Die Idee, die heidnische Macht in vier auf einander folgende Reiche zu zerlegen, habe der Verf. aus der Vorstellung von den vier Weltaltern abstrahirt. So nahe es nun hiebei lag, als erstes Reich Assur aufzuführen, so habe er doch, weil er nicht Vergangenes, sondern Zukunft berichten wolte, nur mit dem Königtume Nebucadnezars anheben können. An die Vierzahl sich gebunden achtend habe er deshalb in c. 2 die chaldäische Weltherschaft in zwei Perioden, und in c..7 aus gleichem Grunde das medopersische Reich in zwei Reiche, das medische und persische, zerfällt. Diese Ansicht gründet *Hitz.* teils darauf, daß in c. 2, 38 nicht das Chaldäerreich, sondern Nebucadnezar als das goldene Haupt bezeichnet werde, und für den Verf. unsers Buchs überhaupt nur zwei Chaldäerkönige existiren, teils darauf, daß das zweite מַלְכוּ (2, 39) geringer als das chaldäische genant werde, was nicht vom medopersischen Reiche im Vergleiche mit dem chaldäischen gesagt werden konte, teils endlich darauf, daß in dem aus dem ersten Jahre Belsazars stammenden Cap. 7 Nebucadnezar bereits der Vergangenheit anheimfalle, während nach v. 17 doch auch das erste Reich noch ein zukünftiges sei. Allein von der Unrichtigkeit der Behauptung, daß für den Verf. unsers Buches nur zwei Chaldäerkönige existiren, abgesehen, folgt daraus, daß Nebucadnezar das goldene Haupt des Bildes genant wird, durchaus nicht, daß er für seine Person im Unterschiede von dem auf ihn folgenden chaldäischen Königen gemeint sei; das Gegenteil hievon, nämlich daß Nebuc. nur als Gründer und derzeitiger Träger des von ihm beherschten Reiches in Betracht komme, erhellt klar aus den v. 39 folgenden Worten: nach dir wird ein anderes Königreich (מַלְכוּ), nicht ein anderer König (מֶלֶךְ), wie es

nach Hitzigs Meinung heißen müßte, aufstehen. Belsazar gründete nicht ein anderes Reich oder, wie *Hitz.* sagt, eine andere Herschaft, sondern sezte nur das Königtum oder die Herschaft Nebucadnezars fort. Die beiden andern Gründe sind schon bei der Auslegung zu 2,39 u. 7,17 widerlegt worden. Das „geringer als du" (2,39) würde nur dann nicht auf das medopersische Reich im Vergleiche mit dem chaldäischen passen, wenn es auf die geographische Ausdehnung des Reiches sich bezöge, was nicht der Fall ist. Und das aus יְקוּמוּן 7,17 entnommene Argument beweist zu viel, und darum nichts. Wenn nämlich in dem Futur יְקוּמוּן läge, daß auch das erste Reich erst in der Zukunft erstehen solle, so würde auch die Herschaft Baltasars dadurch ausgeschlossen, die zur Zeit jener Vision schon existirte. Hiezu komt, daß die Annahme: מַלְכוּ bezeichne in den nach Inhalt und Form parallelen Aussagen in v. 39 Regierung eines Einzelkönigs, in v. 40 aber Königreich, und מַלְכִין in den Worten: die vier Thiere sind vier מַלְכִין (7,17) bei den zwei ersten Thieren Einzelkönige, bei den zwei lezten Königreiche, gegen alle Regeln der Hermeneutik verstößt. „Zwei Herscherpersonen können unmöglich mit zwei Reichen in eine Reihe gestelt werden" (*Klief.*).

Die *Bertholdt*'sche Ansicht aber, wonach unter dem dritten Reiche die Monarchie Alexanders, unter dem vierten die seiner Diadochen zu verstehen sei, ist gegenwärtig allgemein aufgegeben. Und dies mit gutem Grunde; denn es liegt auf der Hand, daß die Aussage sowol von der alles zermalmenden Eisennatur des vierten Reiches in c. 2. als die von der Furchtbarkeit des vierten Thieres in c. 7 schlechterdings nicht auf die Diadochenreiche passen, die an Macht und Größe weit hinter der Monarchie Alexanders zurückblieben, wie auch c. 11,4 ausdrücklich angegeben ist. Ferner hat schon *Hitz.* mit Recht dagegen bemerkt: „Unserm Verf. bilden das Reich Alexanders und dasjenige seiner Nachfolger zusammen die מַלְכוּת יָוָן 8,21. Wofern er sie aber auch getrent hätte, durfte er doch nicht das Reich der Nachfolger wie eines anderer Art auch dem des Alexander entgegensetzen 7,7.19. Schließlich geht auf diesem Wege eine richtige Deutung der vier Köpfe 7,6 und die specielle Bedeutung der ganz eisernen Schenkel 2,33 verloren."

Da nun die Unhaltbarkeit dieser drei Annahmen in die Augen fiel, so blieb nur noch die Auskunft übrig, das medopersische Weltreich in ein medisches und persisches zu zerteilen und jenes mit dem zweiten, dieses mit dem dritten der Königreiche Daniels zu combiniren. Aber auch dieses Auskunftsmittel scheitert an dem zwiefachen Umstande, daß einmal, wie selbst *Maur.* bekent, die Geschichte ein medisches Weltreich nicht kent, und daß zweitens sich, wie *Kran.* S. 122ff. zugestehen muß, aus Dan. 5,28. 6,1.29. 9,1 u. 11,1 „nicht beweisen lasse, daß der Verf. bei der Vision in c. 2 u. 7 oder überhaupt an ein ausschließlich medisches Weltreich gedacht habe und von dem persischen Volksstamme als einem innern Bestandteile eben dieses Reichs nichts wisse". Zwar wisse das B. Daniel laut c. 8 wol von einem Unterschiede zwischen einer medischen Dynastie und einer persischen Dynastie (vgl. v. 3), aber im Uebrigen nur von einem Reiche, welches den medischen und persischen Volksstamm einheitlich umfaßte.

In Uebereinstimmung hiermit spreche der Verf. zur Zeit, als die medische Oberregierung über Babylon factisch eingetreten war, nur von einem einheitlichen Reichsgesetze der Meder und Perser (6,9.13.16.) d.h. einem Gesetze, das auf einem gemeinsamen Uebereinkommen der beiden zu Einem Reiche verbundenen Völkerschaften beruhte. „Der Verf. unsers Buches, welcher zur Zeit des Königs Darius des Meders nur von einem beiden Stämmen gemeinsamen Reiche weiß, redet (nach *Kran.* S.124) auch in der voraufgehenden Zeit chaldäischer Selbständigkeit von den Medern nur in Verbindung mit den Persern (vgl. 5,28. 8,20), und zwar nach Analogie des bereits Bemerkten eben nicht wie von zwei gesonderten Reichen, sondern in dem Sinne eines Reichs, das neben dem medischen Stamme zum andern nächst wichtigen Bestandteil den persischen Volksstamm hat. Dies Leztere findet während der Selbständigkeit Babels noch insonderheit an 8,20 selber seine Bestätigung, indem dort die Könige der Meder und Perser jedenfalls eben im Anschluß an den seitherigen factischen Sachverhalt nur durch *ein* Thier repräsentirt werden, wenn auch für dasselbe nunmehr dort zugleich zwei besondere Dynastien in Aussicht genommen wurden. Bei diesem Sachverhalte nationaler Einigung zu *einem* Reiche erklärt es sich nun auch sehr natürlich und vollkommen, weshalb beim Cyrus ebenso wie beim Darius die nationale Abstammung der betreffenden Regenten nachdrücklich hervorzuheben für den Verf. von Interesse war (vgl. 9,1. 6,1. 11,1. 6,29), während sich bei den chaldäischen Königen eine derartige nähere Bestimmung ihrer Herkunft nicht findet und überhaupt statt einer Angabe der persönlichen Abkunft des Darius und Cyrus, bei anders bewandten Umständen, vielmehr nur eine directe Erwähnung des besonderen, von jedem derselben beherschten Volks, z. B. für diese Regenten die nähere Bestimmung מֶלֶךְ מְדַי, מֶלֶךְ פָּרָס (vgl. 8,20. 10, 1. 13. 20. 11, 2) zu erwarten wäre"[1]. Hienach könte — so urteilt *Kran.* S. 126 weiter ganz richtig — wegen c. 8 nicht rathsam erscheinen,

1) Hierauf führt *Kran.* S. 125. f. weiter aus, daß *Hilgenf.* (die Proph. Esra u. Dan. S. 76) zu viel folgere, wenn er aus dem Attribute *der Meder* 6,1 schließt, daß der Verf. damit ein besonderes Reich der Meder im Gegensatze zu einem von ihm national getrenten spätern Reiche der Perser verstanden wissen wolle; ferner daß, als in der Folge die medische Dynastie des medopersischen Reichs an eine persische überging und durch die Oberregierung des Persers Cyrus der persische Volksstamm natürlicher Weise in den Vordergrund trat und eine vorherschende Stellung einnahm, das Reich *a potiori* gelegentlich auch als das der Perser bezeichnet werde (10, 1. 13. 20. 11, 2), ähnlich wie unter andern Umständen Jes. 13, 17 u. Jer. 51, 11. 28 *a potiori* nur die Meder als Eroberer Babylons bezeichnen. „Gab es früher während der Blütezeit der medischen Dynastie ein Königreich der Meder und Perser (vgl. noch Dan. 5, 28. 8, 20), so gab es namentlich seit des Cyrus persischer Oberregierung ein Königreich der Perser und Meder (Esth. 1, 3. 18; 1 Makk. 1, 1. 14, 2. *Xenoph. Cyrop. III, 1, 8*); finden wir bei Daniel zur Zeit der medischen Obergewalt im Reiche das Gesetz der Meder und Perser (Dan. 6, 9. 13. 16) so in der Folge sehr natürlicher Weise das Gesetz der Perser und Meder (Esth. 1, 19)."

Wir haben diese etwas breit ausgesponnene Erörterung oben im Texte und in dieser Note möglichst vollständig mit des Verfassers eigenen Worten wiedergegeben, weil sie einen schlagenden Beweis dafür liefert, daß nicht der deutlich erkante exegetische Sachverhalt, sondern ein auf einem ganz andern Gebiete liegendes Interesse ihn bestimt hat, die erkante Warheit mit einer jedes haltbaren Grundes entbehrenden Hypothese zu vertauschen.

daß der Verf. für das dritte Reich Persien als Ausgangspunkt der Schilderung genommen habe, während wir in der Vision c. 2 u. 7 für Persien eine von dem medischen Reiche völlig gesonderte Reichsgestalt erhalten würden. Außerdem lasse der Verf. im 8. Cap. das eine Horn des Widders später wachsen als das andere, um damit das Aufkommen einer persischen Dynastie nach der medischen, mithin das Nacheinander zweier Dynastien in einem und demselben Reiche anzudeuten (v. 3. vgl. v. 20). — Dennoch soll troz aller dieser Zeugnisse für das Gegenteil Daniel in c. 2 u. 7 bei dem zweiten Weltreiche das medische und bei dem dritten das persische in Aussicht genommen haben, weil er in jener Zeit nicht gemeint habe, daß im Verhältnisse der Meder und Perser keine andere Veränderung in Zukunft eintreten werde als ein einfacher Dynastienwechsel, sondern weil er zu der Zeit, in welcher das medische Reich dem chaldäischen drohend gegenüber stand (sowol im 2. Jahre Nebucadnezars als im ersten Jahre seines Sohnes Belsazar d. i. Evilmerodach), gedacht habe, daß dem medischen Nebenbuhler Nebucadnezars gegenüber ein souveränes persisches Reich siegreich aufkommen werde.

Gegen dieses Auskunftsmittel wollen wir nicht die Unwarscheinlichkeit geltend machen, daß Daniel innerhalb zweier Jahre seine Ansicht über das Verhältnis der Meder und Perser gänzlich geändert haben solte, obwol es schwer fallen möchte, einen triftigen Grund hiefür aufzufinden. Auch darauf wollen wir kein Gewicht legen, daß die angenommene Irrung des Propheten über den Inhalt der Gottesoffenbarungen in c. 2 u. 7 mit der übernatürlichen Erleuchtung Daniels unvereinbar erscheint, weil *Kran.* die prophetischen Aussprüche nur für Producte erleuchteter menschlicher Gedankenbildung hält. Aber die Frage müssen wir scharf ins Auge fassen, wie diese Beziehung der in Rede stehenden Weltreiche sich zu dem Charakterbilde, welches c. 2 u. 7 von dem dritten und vierten Reiche geben, verhalte, ob sie mit der Beschreibung dieser Reiche vereinbar sei oder nicht. — Die Beschreibung des zweiten und dritten Reichs ist zwar in c. 2 u. 7 sehr kurz gehalten. Wenn nun auch die Aussage 2, 39, daß das andere Königreich geringer als das Königreich Nebucadnezars sein werde, auf ein medisches Reich hindeuten könte, und die Aussage, daß das dritte Reich über die ganze Erde herschen werde, sich auf die Ausbreitung der Herschaft der Perser über die Grenzen des chaldäischen und medopersischen Reiches unter Darius hinaus beziehen ließe, so zeigt doch schon die Schilderung dieser beiden Reiche in c. 7, 5 die Unhaltbarkeit dieser Deutung zur Genüge. Das zweite Reich ist unter dem Bilde eines Bären dargestelt, der sich nach einer Seite erhebt und drei Rippen im Maule zwischen den Zähnen hat. Die drei Rippen im Maule wissen die Verteidiger dieser Ansicht nicht zu deuten. Nach *Kran.* sollen sie Bestandteile eines Ganzen, eines älteren Reichsbestandes anzeigen, auf dessen nähere Bestimmung er jedoch verzichtet, weil die Geschichte von Eroberungen nichts weiß, die Darius der Meder, nachdem Cyrus für ihn Babylon erobert und das chaldäische Reich gestürzt hatte, während seiner zweijährigen Regierung gemacht haben könte. Und der das dritte Reich darstellende Pardel hat 7, 6 nicht blos vier Flügel, sondern auch vier

Köpfe. Die vier Köpfe zeigen unzweifelhaft die Teilung des durch den Pardel versinnbildeten Reiches in vier Reiche an, ähnlich wie in c. 8 die vier Hörner des Ziegenbocks, welche v. 22 ausdrücklich von vier aus dem Reiche Javan hervorgehenden Königreichen gedeutet werden. Eine Teilung in vier Reiche ist aber bei dem persischen Weltreiche schlechterdings nicht nachweisbar. Daher sollen hier die 4 Köpfe nach *Kran.* nur die allseitige leichte Ueberwachung und Erreichung des Erdbereichs, die stoßende Bewegung nach den verschiedenen Himmelsgegenden, oder nach *Hitz.* die vier Könige Persiens, die Daniel nur kenne, bezeichnen. Aber die erste dieser Deutungen widerlegt sich von selbst, da Köpfe nirgends Symbol der Ueberwachung oder der stoßenden Kraft sind, und die andere scheitert an der Vergleichung mit c. 8, 22. Wenn die vier Hörner des Ziegenbocks 4 *neben* einander entstehende Königreiche vorstellen, so können die 4 Köpfe des Pardels nimmermehr 4 *nach* einander regierende Könige bezeichnen, selbst wenn, was nicht der Fall ist (s. zu 11,2), die Behauptung, daß Daniel nur 4 Könige Persiens kenne, richtig wäre. — Noch unvereinbarer sind die Aussagen über das vierte Weltreich in c. 2 u. 7 mit der Annahme, daß darunter das Reich Alexanders und seiner Nachfolger zu verstehen sei. Auf die Monarchie Alexanders oder das Javanische Weltreich paßt weder die alles zermalmende Eisennatur des durch die Schenkel von Eisen abgebildeten vierten Reiches, noch die durch die aus Eisen und Thon bestehenden Füße dargestelte innere Zwietracht dieses Reiches, noch endlich die Hervorhebung der aus Eisen und Thon gemischten zehn Fußzehen (2,33 u. 40—43). Eben so wenig glich die Monarchie Alexanders und seiner Diadochen einem furchtbaren Thiere mit zehn Hörnern, für welches die Thierwelt keinen entsprechenden Repräsentanten lieferte, nach welchem Daniel dasselbe hätte benennen können (7,7 u. 19). *Kran.* verzichtet daher auf die geschichtliche Deutung des Bildes in c. 2 und will die einzelnen Züge desselben nur als veranschaulichenden Ausdruck der unheilbaren Uneinigkeit des mit zerschmetternder Vehemenz der Theokratie gegenüber auftretenden gottfeindlichen Reichs und darin beruhender Schwäche und innerer Auflösung fassen; *Hitz.* findet in den zwei Beinen eine Monarchie angedeutet, die wie die griechische Herschaft den einen Fuß auf Europa, den andern auf Asien sezt, und erklärt Syrien und Aegypten für die Stoffe, und zwar Syrien für das Eisen, Aegypten für den Thon, während Andere in den Füßen die Reiche der Seleuciden und Ptolemäer und in den Zehen die andern Diadochenreiche suchen. Dagegen fragt *Klief.* mit vollem Rechte: „wie kamen Syrien und Aegypten dazu, die Füße zu sein? Und die Zehen gehen aus den Füßen hervor, aber die andern Diadochenreiche gingen doch nicht aus Syrien und Aegypten hervor“. Und wenn *Kran.* darin, daß es von dem vierten furchtbaren Thiere heißt, es sei von allen vorigen Thieren verschieden gewesen, und daß kein Vergleich mit einem der reißenden Thiere versucht wird, nur ausgesagt findet: „es bringe seiner ganzen Eigentümlichkeit nach seine Macht in einer Weise zur Geltung, daß kein Name mehr dafür zu finden sei“, so paßt dies auf die Monarchie Alexanders wie die Faust aufs Auge. Nach *Hitz.* u. A. soll die Verschiedenheit

des vierten Thieres von der aus Europa nach Asien verpflanzten Monarchie Alexanders ausgesagt sein gegenüber den drei Monarchien, welche orientalische Heimat, eine andere Art von Cultur, despotisches Regiment mit einander teilten. Aber war denn die Verpflanzung europäischer Monarchie und Cultur nach Asien etwas so Furchtbares, daß Daniel keinen Namen zur Bezeichnung der Furchtbarkeit dieses Thieres finden konte? Das Verhalten Alexanders gegen die Juden entspricht dieser Schilderung in keiner Weise, und Daniel sagt in c. 8 auch kein Wort über die Furchtbarkeit des Javanischen Reiches, sondern hebt nur die rapide Schnelligkeit seiner Eroberungen hervor; er hatte also von der griechischen Monarchie eine ganz andere Vorstellung, als seine neuern Interpreten.

Ziehen wir endlich noch in Betracht, daß das furchtbare Thier, welches das vierte Weltreich versinnbildet, zehn Hörner hat (7,7), anzudeuten, daß aus selbigem Königreiche zehn Könige aufstehen werden (7,24), dagegen bei dem die Monarchie Alexanders darstellenden Ziegenbocke nach dem Zerbrechen des einen großen Hornes, welches den ersten König bedeutete, vier ansehnliche Hörner hervorwachsen, anzudeuten, daß vier Königreiche daraus entstehen werden (8,5.8.21.22), so zeigt die Verschiedenheit der Zahl der Hörner, daß das Thier mit zehn Hörnern nicht dasselbe Reich vorstellen kann, welches durch den Bock mit vier Hörnern abgebildet ist, da die Vierzahl weder nach ihrer numerischen noch nach ihrer symbolischen Bedeutung mit der Zehnzahl identisch ist. Vollends aber scheitert diese Identificirung an der Unmöglichkeit, die zehn Hörner geschichtlich zu deuten. Auf die Erklärung des Engels, daß die zehn Hörner das Aufstehen von zehn Königen bedeuten, Gewicht legend, haben *Berth. v. Leng. Hitz.* u. *Del.* diese Könige im Seleucidenreiche nachzuweisen versucht, aber nicht mehr als sieben finden können: 1. Seleucus Nicator, 2. Antiochus Soter, 3. Antiochus Theus, 4. Seleucus Callinicus, 5. Seleucus Ceraunus, 6. Antiochus d. Gr., 7. Seleucus Philopator, den Bruder und Vorgänger des Antiochus Epiphanes, welcher nach Philopators Tode durch Beseitigung anderer berechtigter Thronerben den syrischen Thron bestieg und das kleine Horn sein soll, welches durch Ausrottung dreier Könige das Königtum erlangt habe. Die drei Könige, welche Antiochus Ep. ausgerottet habe (vgl. v. 8.20.24), sollen sein Heliodor, der Mörder Philopators, Demetrius, der als Geißel in Rom befindliche Sohn Philopators als erbberechtigter Thronfolger, und der Knabe Ptolemäus Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleucus Philopator und des Antiochus Epiphanes, den syrischen Thron beanspruchte. Aber von diesen Dreien hat keiner die königliche Würde erlangt, und keiner ist von Antiochus Ep. vom Throne gestoßen oder ausgerottet worden. Heliodor strebte zwar nach dem Königtume (*Appian Syriac. 45*), aber sein Streben wurde vereitelt, jedoch nicht durch Antiochus Ep., sondern durch den Attalus und Eumenes. Demetrius war zwar nach seines Vaters Tode erbberechtigter Thronfolger, konte aber, weil er als Geißel in Rom war, sein Erbrecht gar nicht zur Geltung bringen, und da er den Thron gar nicht bestiegen, auch von seinem Oheime Antiochus Ep. nicht vom Throne gestoßen werden. Ptolomäus Philometor endlich

hat wol nach dem Tode des Antiochus Ep. auf kurze Zeit die syrische Königskrone mit der ägyptischen vereinigt (1 Makk. 11, 13. *Polyb.* 40, 12), aber bei Lebzeiten des Antiochus Ep. und vor dessen Thronbesteigung war er weder *de jure* noch *de facto* König Syriens, und die „angeblichen Bemühungen der Cleopatra, ihrem Sohne Philometor die Krone Syriens zu verschaffen, sind nirgendwo bezeugt" (*Hitz.*). — Von dieser erfüllungsgeschichtlichen Deutung läßt sich also nicht einmal so viel sagen, daß sie „nur nothdürftig befriedige" (*Del.*); denn sie stimt durchaus nicht zu der Weissagung, daß das kleine Horn (Antiochus Ep.) drei der vorhandenen Könige ausgerottet habe. *Hitzig* u. *Hilgenf.* (die Proph. Esra u. Dan. S. 82) haben deshalb das syrische Königtum Philometors fallen lassen und, um die Zehnzahl zu gewinnen, Alexander d. Gr. unter die syrischen Könige eingereiht und in die Trias der angeblich von Antiochus Ep. ausgerotteten Könige den Seleucus Philopator aufgenommen. Aber Alexander der Gr. kann weder nach dem Zeugnisse der Geschichte, noch nach den Aussagen des B. Daniel zu den Königen Syriens gezählt werden, und Seleucus Philopator wurde nicht von Antiochus Ep. ermordet, sondern Antiochus Ep. weilte zur Zeit dieser Freveltat in Athen (*Appian Syr. 45.*) und der Mörder Heliodor kann die Tat auch nicht als Werkzeug der Antiochus vollbracht haben, weil er für seine Person den Thron zu gewinnen trachtete und nur durch die Intervention des Attalus und Eumenes daran verhindert wurde. Auch den Königsmörder Heliodor wagt *Hilgenf.* nicht mehr zur Trias der ausgerotteten Könige zu rechnen, sondern will ihn durch einen von *Gutschmid* aufgefundenen älteren, auf Anstiften des Antiochus Ep. ermordeten Sohn des Seleucus Philopator ersetzen, bedenkt aber nicht, daß ein bei Lebzeiten des regierenden Vaters ermordeter Königs*sohn* unmöglich als König, den Antiochus Ep. vom Throne gestoßen habe, aufgeführt werden kann. Von 10 Königen des griechischen Weltreichs seleudicischen Zweiges vor Antiochus Ep., die *Hilg.* „fast mit Händen greifen" zu können vermeint, gibt die Geschichte eben so wenig Kunde, als sie von der Ausrottung dreier syrischer Könige durch Antiochus Ep. zu berichten weiß.

Wäre aber der geschichtliche Sachverhalt auch dem Versuche, zehn syrische Könige im Seleucidenreiche vor Antiochus Ep. nachzuweisen, günstiger als es nach dem Bemerkten der Fall ist, so würde doch diese Deutung des vierten Thieres an den zehn Hörnern zerschellen, weil diese Hörner nicht eines nach dem andern hervorgewachsen, sondern neben einander am Kopf des Thieres sitzen, folglich nicht zehn auf einander folgende syrische Könige gemeint sein können, wie nicht nur alle Ausleger, welche unter dem Thiere das römische Reich verstehen, sondern auch *Bleek* (Jahrbb. f. deutsche Theol. V. S. 61) und *Kran.* S. 275 troz der Beziehung dieses Thieres auf das Javanische Weltreich anerkennen. „Namentlich werden wir — bemerkt hierüber *Bl.* a. a. O. ganz richtig — durch v. 8, wo es von dem kleinen Horne heißt, daß es zwischen den zehn Hörnern aufgestiegen sei (בֵּינֵיהוֹן), veranlaßt, an zehn gleichzeitig neben einander bestehende Könige oder vielmehr Königreiche zu denken, die aus dem vierten Reiche hervorgehen." Daher will er „nicht leugnen, daß für

die Beziehung auf die Nachfolger Alexanders dadurch eine gewisse Schwierigkeit entsteht, daß c. 8 von vier Monarchien die Rede ist, welche aus der des Alexander nach dessen Tode hervorgehen." Diese Schwierigkeit meint er jedoch durch die Bemerkung beseitigen zu können, daß „bei der Art der Entwickelung der geschichtlichen Verhältnisse nach dem Tode Alexanders die Teile seines Reichs, welche sich zu selbständigen Reichen bildeten, in verschiedener Weise gezählt werden konten", nämlich in c. 7 „als zehn nach den Feldherren, welche in dem Teilungsvertrage 323 v. Chr. die vorzüglichsten Provinzen erhielten: 1. Kraterus (Macedonien), 2. Antipater (Griechenland), 3. Lysimachus (Thracien), 4. Leonatus (Klein-Phrygien am Hellespont), 5. Antigonus (Groß-Phrygien, Lycien und Pamphylien), 6. Kassander (Karien), 7. Eumenes (Kappadocien und Paphlagonien), 8. Laomedon (Syrien und Palästina), 9. Pithon (Medien), 10. Ptolemäus Lagi (Aegypten)". Allein hierauf hat schon *Zündel* S. 110 mit vollem Rechte entgegnet: „diese Königreiche hätten doch nur dann Bedeutung, wenn diese Zahl nicht in einer beliebigen Auswahl der an jenem Teilungsvertrage Beteiligten, sondern in ihrer Gesamtheit ihren Grund hatte. *Dem ist aber nicht so.* Es gab bei jenem Teilungsvertrage nach *Justini hist. L. XIII, 4* über dreißig Teile[1]. Wenn nun auch nicht alle Namen vollständig übereinstimmen bei den verschiedenen Schriftstellern, so geht doch daraus hervor, daß von einer geschlossenen Zehnzahl der Alexandrinischen Teilung keine Rede und davon auch keine geschichtliche Kunde auf uns gekommen ist, wie es nach der Aufzählung *Bleeks* den Anschein haben wolte; vielmehr verfält diese Aufzählung in denselben Fehler, wie schon die älteste des *Porphyrius,* daß sie eine beliebige Auswahl trift und keine geschlossene ist." Wenn aber *Bl.* seine beliebige Auswahl durch Verweisung auf B. III, v. 319 ff. der Sibyllin. Orakel, wo ebenfalls von den Hörnern Daniels im Zusammenhange mit Alexander die Rede sei, stützen will, so hat dagegen schon *Hilgenf.* (Jüdische Apokalyptik S. 71 ff.) gezeigt, daß diese Stelle aus Daniel geflossen und für die Bleeksche Hypothese auch deshalb unbrauchbar ist, weil in ihr nicht die unmittelbaren Nachfolger Alexanders gemeint sind, sondern zehn auf einander folgende Könige, diese Stelle also nur beweist, daß der Sibyllist eine von *Bleek* selbst als mit den Worten Daniels für unvereinbar gehaltene Deutung der Zehnzahl gegeben hat.

Aber troz der Unmöglichkeit, die zehn Hörner des vierten Thieres von dem griechischen Weltreiche zu deuten und troz der oben schon er-

1) *Justinus l. c.* nent folgende namentlich: 1. Ptolemäus (Aegypten, Africa, Arabien), 2. Laomedon (Syrien u. Palästina), 3. Philotas (Cilicien), 4. Philo (Illyrien), 5. Atropatos (Groß-Medien), 6. Scynus (Susiana), 7. Antigonus (Groß-Phrygien), 8. Nearchus (Lycien u. Pamphylien), 9. Cassander (Karien), 10. Menander (Lydien), 11. Leonatus (Klein-Phrygien), 12. Lysimachus (Thracien u. Pontus), 13. Eumenes (Kappadocien u. Paphlagonien), 14. Taxiles (die Länder zwischen Hydaspes u. Indus), 15. Pithon (Indien), 16. Extarches (Kaukasus), 17. Sybirtios (Gedrosien), 18. Statanor oder Stasanor (Dranker und Aräer), 19. Amyntas (Bactrien), 20. Scytäus (Sogdiana), 21. Nicanor (Parthien), 22. Philippus (Hyrcanien), 23. Phrataphernes (Armenien), 24. Tlepolenus (Persien), 25. Peucestes (Babylonien), 26. Archon (Pelasger), 27. Arcesilaus (Mesopotamien) und andere nicht mit Namen genante Feldherren mehr.

wähnten Unvereinbarkeit der Aussagen der c. 2 u. 7 über das dritte Reich mit denen des 8. Cap. über das medopersische Reich[1] soll nach *Kran.* S. 280 die Identificirung des vierten Reiches Daniels mit dem Javanischen Weltreiche einen bestätigenden Beleg erhalten an der Darstellung des 11. und 12. Cap., besonders an der auffallenden Aehnlichkeit der Schilderung des vierten Reichs in c. 2 u. 7 mit der des Javanischen in c. 8 ff. „Wie in c. 2 u. 7 von dem vierten Reiche der innere Zwist prädicirt wird, so findet sich dieser anschaulich geschildert in dem innern haßvollen Streiten des Reichs, von dem c. 11, 3 ff. handelt; wie hier die Zwietracht als eine unaustilgbare erscheint, so dort; selbst das speciell zur Ausgleichung des ominösen feindlichen Zerfalles bestimte Mittel einer Herstellung verwandtschaftlicher Beziehungen (2, 43) komt zur Verwendung bei dem Reiche des 11. Cap., vgl. v. 6 u. 17." — Aber ist denn diese Aehnlichkeit wirklich so auffallend, daß sie die fundamentalen Verschiedenheiten aufwiegen könte? „Von allem, was Cap. 8 von Macedonien in v. 5—8. 21. 22 sagt, findet sich in den Aussagen der Cap. 2 u. 7 über das vierte Reich gar nichts wieder" (*Klief.*). Und auch das von dem vierten Reiche 2, 41 ff. prädicirte innere Zerteiltsein, welches durch den aus Eisen und Thon bestehenden Stoff der Füße des Bildes dargestelt wird, ist grundverschieden von den in c. 11, 3 ff. geschilderten Streitigkeiten des Fürsten des Südens mit dem des Nordens. Die Vereinigung von Eisen und Thon, die sich nicht mit einander verbinden, weist auf zwei ihrer innern Natur nach verschiedene Volkstümlichkeiten hin, welche sich durch kein Mittel menschlicher Anstrengung zu einheitlicher Natur verschmelzen lassen, aber durchaus nicht auf Kriege und Streitigkeiten der Fürsten um die Oberherschaft, wie solche nach 11, 3 ff. zwischen den Ptolemäern und Seleuciden geführt wurden; und die Versuche, mittelst der Vermischung durch Menschensamen verschiedene durch äußere Gewalt zu einem Reiche verbundene Volksindividualitäten innerlich mit einander zu verschmelzen, sind wesentlich verschieden von den politischen Heiraten, durch welche die Ptole-

1) Diese Unvereinbarkeit hat namentlich *Klief.* S. 245 f. so bündig zusammengestellt, daß wir zur Bestätigung unserer obigen Bemerkungen (S. 211) darüber seine Worte noch mitteilen wollen. „Bär und Pardel — sagt er — verhalten sich zu einander wie Schaf- und Ziegenbock; aber wie in zwei auf einander folgenden und sich auf einander beziehenden Gesichten das Eine Medopersien so grundverschiedenen Thieren wie einem geflügelten Pardel und einem Schafbock verglichen werden könte, wäre unbegreiflich. Die Ausleger müssen sich dadurch helfen, daß sie die Wahl der Thiere für ganz willkürlich erklären. Das Cap. 8 beschreibt Medopersien als ein zwei Völker in seiner Reichseinheit beschließendes Reich; aber Cap. 7 sagt von seinem dritten Reiche mit den 4 Köpfen, daß es nach anfänglicher Einheit nach allen Seiten hin aus einander fallen werde. Und die Ausleger müssen diesen Widerspruch dadurch verdecken, daß sie die 4 Köpfe, der Eine so, der Andere anders, aber alle gleich unglücklich erklären. Nach Cap. 8 wird Medopersien seine Stöße nur nach drei Weltgegenden hin richten, während nach Cap. 7 das dritte Reich mit seinen 4 Flügeln sich nach allen Seiten hin ausbreiten wird. Und die Ausleger müssen in 8, 4 durch Sophistereien eine vierte Weltgegend hinein interpretiren. Und zu dem Allen komt nun noch, daß diese Ausleger in C. 2. u. 7 Medopersien in zwei Reiche, Medien und Persien, trennen müssen, während sie in Cap. 8 ein einheitliches Medopersien anerkennen müssen. Wenn je eine Auslegung vom Texte gerichtet ist, so ist es diese."

mäer und Seleuciden Frieden und Freundschaft mit einander zu stiften suchten[1].

Mehr Schein hat für eine von dem Interesse, alle widersprechende Züge zu verwischen beseelte Kritik die Aehnlichkeit der Schilderung der beiden heftigen Widersacher des Volkes Gottes, die aus dem Javanischen und dem vierten Weltreiche erstehen und in c. 8 wie c. 7 als kleines Horn versinnbildet sind. „Wenn — so hat *Kran.* diese Aehnlichkeit formulirt — im vierten Reiche laut 7,8. 11. 20. 21. 25 der heidnische Dränger hochfahrende Verabredungen gegen den Höchsten trift, die religiösen Ordnungen desselben und die Heiligen verfolgt, so entfaltet 8,10 ff. 24. 11,31. 36 nur ausführlicher, jedoch in demselben Grundgedanken dasselbe feindliche Bild; und wie in c. 7,25 die schwere Drangsal 3½ Zeiten währt, so die in 8, 14 und die in 12,7 im Anschlusse an 12,1 ff. u. c. 11 ins Auge gefaßte". Auf Grund dieser Ansicht von der Sache fragt *Del.* (S. 280): „Ist es warscheinlich, daß das kleine hoch sich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in c. 8 der aus dem geteilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Ep. ist, und dagegen in c. 7 ein aus dem römischen Weltreiche hervorgehender König? Die Charakterschilderung Beider in ihrem Verhalten gegen Jehova, sein Volk und dessen Religion stimt zusammen. Die Symbolik in c. 7 u. 8 dekt sich insoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn ist, welches über drei andere emporkomt". — Wir müssen diese Frage entschieden bejahen, da die Verschiedenheit dieser beiden Feinde nicht blos warscheinlich, sondern gewiß ist. Die Gleichheit der Symbolik in c. 7 u. 8 reicht nicht weiter, als dahin daß in beiden Capp. der feindliche Dränger als ein kleines, allmälig zu großer Macht emporwachsendes Horn dargestelt ist. Aber dieses kleine Horn komt 8,9 aus einem der 4 Hörner des Ziegenbocks hervor, ohne die drei andern Hörner zu schädigen, dagegen das kleine Horn 7,8 steigt zwischen den 10 Hörnern des fürchterlichen Thieres empor und entwurzelt drei von diesen Hörnern; das kleine Horn in c. 8 vermehrt als ein Zweig der aus einem derselben hervorwächst, nicht die Zahl der vorhandenen Hörner, wie das c. 7, welches die vorhandenen zehn zu eilf vermehrt. Diese Verschiedenheit läßt sich nicht mit *Kran.* u. A. für eine lediglich formale Verschiedenheit der bildlichen Darstellung ausgeben; sie begründet eine sachliche

1) Wie wenig übrigens politische Heiraten für die Seleuciden und Ptolemäer charakteristisch sind, vielmehr weit häufiger bei den Römern von den Zeiten Sulla's an bis auf Diocletian herab und zwar oft auf empörende Weise — *cum frequenti divortio et raptu gravidarum* — als Mittel zur Erlangung und zur Erhaltung der Herschaft üblich waren, das zeigt die reiche Sammlung von Fällen dieser Art, welche *J. C. Velthusen* in der Abhdl. *Animadverss. ad Dan. II, 27—45 inprimis de principum Romanorum connubiis ad firmandam tyrannidem inventis. Helmst. 1783*, abgedr. in den von *Velth.*, *Kuinoel* u. *Ruperti* edirten *commentatt. theolog. Vol. 5 p. 361 sqq.* geliefert hat. Da diese Abhdl. trozdem, daß *Hgstb.* auf sie verwiesen hat, bei den neuern Kritikern keine Beachtung gefunden, so wollen wir aus ihr das Urteil anführen, welches *Cato* über die *triplex ad evertendam rem publicam inventa politicarum nuptiarum conspiratio* Cäsars gefällt hat in den Worten: *rem esse plane non tolerabilem, quod connubiorum lenociniis imperium collocari* (*διαμαστρωπεύεσθαι*) *coeperit, et per mulieres sese mutuo ad praefecturas, exercitus, imperia auderet introducere* (*p. 379*).

Verschiedenheit, für welche der Gebrauch verschiedener Bilder zur Darstellung der Weltreiche in c. 2 u. 7 kein zutreffendes Analogon bietet. Bei der Berufung auf diese verschiedenen Bilder sind zwei völlig verschiedene Dinge mit einander verglichen. Die Abbildung der vier Weltreiche in c. 2 u. 7 ist nur formell verschieden — in c. 2 ein Menschenbild, in c. 7 vier Thiergestalten, sachlich aber dekt sich diese Abbildung Zug für Zug, nur so daß zu dem Uebereinstimmenden in c. 7 noch weitere Züge hinzukommen, die aber dem Abbilde in c. 2 nicht widersprechen. Dagegen in c. 7 u. 8 treten uns in den parallelen Bildern sachliche Widersprüche — 4 Hörner und 10 Hörner — entgegen, die sich nicht zu formellen Unterschieden abschwächen lassen. Eben so wenig dekt sich die Charakterschilderung des als kleines Horn abgebildeten Feindes des Volkes Gottes in c. 8 mit der in c. 7. Der aus einem der Diadochenreiche Alexanders hervorgehende freche und hinterlistige König wird groß werden nach Süden, nach Osten und gegen das werte Land, wird vom Heere des Himmels etliche zu Boden werfen, sich bis zum Fürsten des Heeres erheben, den beständigen Opfercultus aufheben und die Stätte des Heiligtums niederwerfen (8, 9—12. 23—25); dagegen der aus dem vierten Weltreiche sich erhebende König, der drei andere Könige stürzt, wird Vermessenes gegen den Höchsten reden, mit den Heiligen des Höchsten Krieg führen und über sie siegen und darauf sinnen, Zeiten und Gesetz zu ändern (7, 8. 20. 25). Hienach sind diese beiden Feinde zwar darin einander gleich, daß sie beide gegen das Volk Gottes Krieg führen, aber darin von einander verschieden, daß der aus dem dritten Weltreiche Erstehende seine Macht nach Süden und Osten d. h. gegen Aegypten und Babylonien und gegen das heilige Land kehren, etliche vom Volke Gottes zertreten und durch Aufhebung des ständigen Cultus und durch Verwüstung des Heiligtums in Jerusalem wider Gott sich auflehnen wird. Dagegen der aus dem vierten Weltreiche Emporkommende wird viel weiter gehen; er wird sein Königtum durch Vernichtung dreier Königtümer gründen, sich durch vermessene Reden Gott an die Seite stellen und als wäre er Gott Zeiten und Gesetz der Menschen ändern wollen. Dem gemäß ist auch die Zeitdauer des Schaltens dieser beiden Widersacher verschieden bestimt. Die Verwüstung des Heiligtums durch die Macht des kleinen Horns aus dem Javanischen Weltreiche soll 2300 Abendmorgen währen (8, 14); der Macht des kleinen Horns aus dem vierten Weltreiche sollen die Heiligen des Höchsten eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit preisgegeben sein (7, 25). Daß diese ganz verschiedenen Zeitbestimmungen gleich seien, wird *Kran.* niemandem einreden. Diese Verschiedenheit der Zeitfristen kehrt in c. 12 v. 7 und v. 11 u. 12 wieder, wo auch die 3½ Zeiten (v. 7) weder den 1290 noch den 1335 Tagen (v. 11 u. 12) gleich sind. Es ist daher nicht richtig zu sagen, daß in c. 8 u. 7 der Antichrist, der lezte Feind der Gemeinde, dargestelt werde, und daß die Farben der Schilderung in beiden Capp. gleich stark seien. Das Gegenteil hievon springt in die Augen, sobald man nur ohne vorgefaßte Meinung den Gehalt der Aussagen erwägt und nicht mit *Kran.* u. A. sich blos an die Ausführlichkeit der Schilderung hält und die Schale für den Kern nimt. Der Feind in c. 8 tritt nur soweit

gegen Gott auf, daß er sein Volk antastet, seinen Cultus aufhebt und sein Heiligtum verwüstet; der Feind in c. 7 stelt sich Gotte gleich (לְצַד v. 25), achtet sich für Gott und vermißt sich in diesem Wahne bis zu dem Frevel, Zeiten und Gesetz ändern zu wollen, die Gott geordnet hat und zu ändern allein die Macht hat. Den Feind in c. 8 Antichrist zu nennen ist Mißbrauch dieses Wortes; denn sein Frevel gegen Gott ist nicht größer als der Frevel eines Ahas und Manasse, welche auch den Cultus des wahren Gottes aufhoben und an seiner Stelle Götzendienst aufrichteten. Dagegen sich Gotte an die Seite zu stellen und wie Gott Zeiten und Gesetz ändern zu wollen ist weder einem Ahas und Manasse, noch dem auf Vernichtung des jüdischen Gottesdienstes ausgehenden Antiochus Ep. in den Sinn gekommen. Die Aehnlichkeit, welche der Feind in c. 8 d. i. Antiochus Ep. in seinem Wüten gegen die mosaische Religion und die gesetzestreuen Juden mit dem sich Gotte gleich stellenden Feinde in c. 7 hat, beschränkt sich auf das Verhältnis des Vorbildes und Gegenbildes. Antiochus in seinem Verhalten gegen das alttestamentliche Gottesvolk ist nur ein Vorbild des Antichristes, welcher aus den zehn Königtümern des vierten Weltreichs (7, 24) aufstehen und von ihnen verschieden sein, sich die Allmacht, die Christo gegeben ist, anmaßen und in dieser Anmaßung sich Gotte an die Seite stellen wird.

Auf dieses Verhältnis des Vorbildes und Gegenbildes weist nicht nur die Gleichheit der Bezeichnung der beiden Widersacher des Volkes Gottes als „kleines Horn" hin, sondern auch, wie *Klief.* richtig bemerkt hat, die zwischen dem dritten (macedonischen) und dem vierten (römischen) Weltreiche „absichtlich und bestimt" gezogene Parallele, „daß auf allen Punkten die Wandlungen des vierten Reichs ähnlich den Wandlungen des macedonischen Reichs beschrieben werden, aber auch an jedem Punkte der Aehnlichkeit eine bestimte Differenz aufgewiesen wird, so daß das macedonische Reich in seinen Wandlungen als der Typus und das Vorbild des noch in ferner Zukunft liegenden vierten Reichs zu stehen komt". Diese Parallele tritt schon darin hervor, daß bei dem das Javanische Reich versinnbildenden Ziegenbocke nach dem Zerbrechen des einen großen Hornes vier ansehnliche Hörner hervorkommen, und das vierte Thier zehn Hörner hat, und bei beiden die Hörner anzeigen, daß aus dem einen Königreiche 4 *resp.* 10 Königtümer entstehen werden; ferner darin, daß wie aus einem der Javanischen Diadochenreiche, so zwischen den zehn Königtümern des vierten Reiches ein kleines Horn hervorkomt, dieses kleine Horn aber bei dem Javanischen Reiche sich anders entwickelt und seine Herschaft begründet, als beim vierten Reiche. Achtet man hiebei gleichmäßig auf die ähnlichen und die verschiedenen Züge dieser Schilderung, so läßt sich darin „das Verhältnis einer unvollkommenen Vorstufe zu einem folgends erreichten höhern Grade heidnischer Gottlosigkeit", welches *Kran.* S. 282 von einer typischen Schilderung verlangt, gar nicht verkennen. Denn die Behauptung dieses Gelehrten, daß „in der angeblich typischen wie antitypischen Situation überall gleichmäßig dieselben gleich starken Gedanken der Erhebung gegen den Höchsten, der Sistirung des Cultus und der Vernichtung der Heiligen entgegentreten", ist nach

der obigen Darlegung des exegetischen Sachverhaltes einfach unwahr. Auch reducirt sich der Unterschied nicht blos auf die größere Ausführlichkeit, mit der „nicht etwa der Hauptheld, sondern das Vorbild“ behandelt wäre, sondern zeigt sich in der Verschiedenheit der Gedanken, da die Erhebung zur Seite Gottes und das Aendernwollen der Zeiten und des Gesetzes einen viel höheren Grad von Gottlosigkeit bekundet als die Sistirung des jüdischen Opfercultus und die Entheiligung des jüdischen Tempels. — Noch deutlicher tritt endlich das Verhältnis des Typus zum Antitipus hervor in der Bestimmung der Zeitfristen, welche beiden Feinden für ihr widergöttliches Treiben gestattet sein werden, indem diese scheinbar ähnlich, in Warheit aber doch ganz verschieden bezeichnet sind, und besonders in der Erklärung des Engels c. 8, 17 u. 19 und in der Schilderung des Schaltens beider Feinde in c. 11 u. 12, wie wir bei der Auslegung dieser Capp. nachzuweisen gedenken.

Da nun weder die Trennung des medopersischen Reichs in ein medisches und persisches statthaft, noch die Identificirung des vierten Reiches c. 2 u. 7 mit dem javanischen Weltreiche in c. 8 tunlich ist, so können wir nur die kirchlich traditionelle Ansicht, daß die 4 Weltreiche in dem chaldäischen, medopersischen, griechischen und römischen Weltreiche verwirklicht worden, für richtig erachten. Nur diese Ansicht, die in neuester Zeit von *Hävern.*, *Hgstb.*, *Hofm.*, *Auberl.*, *Zündel*, *Klief.* und in besondern Abhandlungen von *C. P. Caspari* (Luth. Zeitschr. 1841. IV. S. 121 ff.) und *H. L. Reichel* (Theol. Studien u. Krit. 1848. IV. S. 943 ff.) verteidigt worden, läßt sich ohne Zwang und Willkür mit der Darstellung dieser Reiche in beiden Visionen, sowol mit den jeder eigentümlichen, als mit den beiden gemeinsamen Zügen vereinigen. Vergleichen wir nämlich die beiden Visionen mit einander, so unterscheiden sie sich teils darin, daß Nebucadnezar die Weltmacht nach ihrer successiven Entfaltung in *einem* metallenen Menschenbilde, Daniel dagegen sie in der Gestalt von vier großen Raubthieren schaut, teils darin, daß in c. 7 die Natur und Stellung der Weltmacht zum Reiche Gottes deutlicher dargestelt wird als in dem von Nebuc. c. 2 geschauten Bilde. Diese beiden Unterschiede haben ihren Grund in der Person der Empfänger dieser Offenbarung. Nebucadnezar, der Gründer der Weltreiche, schaut die Entwickelung derselben in ihrer Einheit und irdischen Herrlichkeit. Dem Gottesreiche gegenüber bilden die Weltreiche in allen ihren Entwicklungsphasen eine einheitliche Macht von glänzender äußerer Herrlichkeit. Aber ihr Glanz nimt allmälig ab. Das Bild mit dem goldenen Haupte hat Brust und Arme von Silber, einen Bauch von Erz, Schenkel von Eisen, Füße und Zehen aus Eisen und Thon gemischt. So steht das Bild auf schwachen, zerbrechlichen Füßen, daß ein an die Füße anrollender Stein den ganzen Koloss zertrümmern kann. Da nun das Menschenbild 4 auf einander folgende Phasen des Weltreichs vorstellen solte, so mußten die einzelnen Phasen durch die Hauptteile der menschlichen Figur abgebildet sein. Vom Haupte als Repräsentanten des ersten ausgehend, ergaben sich in natürlicher Abfolge für das zweite Reich Brust und Arme, für das dritte der Bauch, für das vierte Schenkel und Füße. Da dies mit sachlicher Notwendigkeit aus der Gestalt des menschlichen

Körpers folgt, so dürfen wir bei der Deutung auch darauf kein Gewicht legen, daß das zweite Reich durch die Brust und die beiden Arme und das vierte durch die zwei Schenkel und Beine dargestelt ist, sondern dürfen diesen Umstand nur so weit in Betracht ziehen, als in der im Texte gegebenen Deutung des Bildes darauf Gewicht gelegt ist oder in der Vision c. 7 ein entsprechendes Moment sich findet.

Betrachten wir hienach das Bild c. 2, so hat die Wahl verschiedener Metalle für die einzelnen Teile desselben sicherlich nicht blos den Zweck, die vier Weltreiche deutlich von einander zu unterscheiden, sondern soll offenbar zugleich die verschiedene Natur und Beschaffenheit derselben zur Anschauung bringen. Dies ergibt sich schon daraus, daß in der Deutung 2, 39 ff. die Härte und zermalmende Kraft des Eisens und die Zerbrechlichkeit des Thones hervorgehoben wird. Aus diesen Andeutungen erhellt aber zugleich, daß die Metalle nicht — wie *Auberl.* S. 228 ff. meint — nur nach ihrem Werte in Betracht kommen, und daß durch die successive Abnahme des Wertes der Metalle: Gold, Silber, Erz, Eisen, Thon, eine fortschreitende Verschlimmerung des Weltwesens angedeutet oder von einer Abnahme der Weltreiche an innerem Werte und Gehalte die Rede sei. So viel Wahres und Treffliches *Aub.* auch über die abwärts gehende Bewegung der Weltentwickelung im großen Ganzen, über das successive Herunterkommen der Menschheit vom Paradiese bis zum Gerichte sagt, so komt doch diese Seite der Betrachtung hier nicht zunächst und hauptsächlich, sondern nur als untergeordnetes Moment in Betracht. Daniel schildert nicht — wie *Aub.* mit *P. Lange* annimt — in den Weltmonarchien die Weltculturen, er beschreibt nicht „den Fortschritt von der naturwüchsigen zur ausgebildeten Cultur, von einem natürlich kräftigen, soliden Dasein zu einem Leben der Verfeinerung und Intelligenz, welches in den klugen Augen des Antichrists (7, 8) seinen abschließenden Ausdruck gewonnen“ habe, sondern er zeichnet in beiden Visionen nur die Entfaltung der Weltmacht gegenüber dem Reiche Gottes und das Verhalten jener zu diesem in der Zukunft. Wenn *Aub.* zur Begründung seiner Ansicht geltend macht: „Gold und Silber sind edler, gehaltreicher, Erz und Eisen sind für die Civilisation und Bildung unendlich wichtiger“, so hat er zwei verschiedene Gesichtspunkte mit einander vermengt, bei den ersteren Metallen den innern Wert und Gehalt, bei den lezteren den Zweck und Nutzen derselben zum Vergleichungspunkte gemacht. Sind Gold und Silber edler und gehaltreicher als Erz und Eisen, so haben diese weniger Gehalt, geringeren Wert als jene. Dieser Unterschied tritt im A. Test. öfter hervor. Gold und Silber werden nicht nur höher geschäzt als Erz und Eisen (vgl. Jes. 60, 17); sondern Silber und Gold wird auch metonymisch zur Bezeichnung der sittlichen Reinheit und Lauterkeit gebraucht, vgl. Mal. 3, 3 mit Jes. 1, 22, Erz und Eisen dagegen zur Bezeichnung moralischer Schlechtigkeit (Jer. 6, 28. Ez. 22, 18) und hartnäckigen Trotzes gegen Gott Jes. 48, 4. Auf den relativen Wert der Metalle gesehen, weist die Abstufung derselben in dem Bilde ohne Zweifel auf eine zunehmende sittliche und religiöse Verschlechterung der Weltreiche hin. Nur darf man dies nicht mit *Aub.* (S. 241) dahin deuten, „daß die babylonische und die

persische Religion in den Völkern, denen sie entsprossen sind, mehr wirklichen Warheitsgehalt, mehr heilige Scheu vor dem Göttlichen, tieferen Ernst im Kampfe gegen das Böse voraussetzen, als die hellenische, die so viel reicher und schöner entwickelt ist". Denn dieser Unterschied läßt sich geschichtlich nicht belegen. Mag das Gesagte auch von der Zendreligion gelten, so gilt es doch nicht von der babylonischen nach allem, was wir über diese Religion wissen. Richtiger findet *Kran.* S. 107 in der Stufenfolge der Metalle „den Gedanken einer bestimten, vergleichungsweise ihnen entsprechenden vierfachen Verfahrungsweise oder Charakteräußerung, eines vierfachen דֶּרֶךְ (Jer. 6, 27) der heidnischen Reiche, welche der Theokrat in zunehmender Verschlechterung denke". Hiebei seien im Allgemeinen die beiden ersten Reiche, das goldene und silberne, ihm in ihrem Verhalten als die verhältnismäßig edelen, tugendhaften, der Theokratie gegenüber noch verhältnismäßig pietätsvollen erschienen, die beiden lezteren hingegen, die sich ihm in Gestalt von Erz und Eisen präsentirten, als die sittlich besonders unedlen unter den vieren, als die sittlich tiefer und tiefst stehenden, und der Theokratie gegenüber schonungsloseren und profanen; gemäß der ausdrücklichen Deutung in v. 40[1]. Hiemit stehen die Andeutungen des Textes über die Stellung der vier Weltreiche und ihrer Herscher zum Volke Gottes im Einklange; indem einerseits Nebucadnezar und die ersten Beherscher des zweiten Reiches, der Meder Darius und der Perser Cyrus, auf die Offenbarungen des lebendigen Gottes achten und nicht nur für ihre Person diesem Gotte die Ehre geben, sondern auch ihren heidnischen Untertanen Ehrfurcht gegen denselben gebieten, andrerseits dagegen aus dem dritten und vierten Reiche die größten Widersacher des Reiches Gottes, welche daselbe vernichten wollen (c. 7 u. 8), hervorgehen. In dieser Hinsicht gleichen die in ihren Herschern angeschauten beiden ersten Weltreiche dem Golde und Silber, die beiden lezteren dem Kupfer und Eisen.

Schon die in dieser Stufenfolge der Metalle angedeutete Stellung der Weltreiche zu dem Reiche und Volke Gottes entspricht nur dem babylonischen, medopersischen, griechischen und römischen Weltreiche, nicht aber dem babylonischen, medischen, persischen Reiche. Dies tritt noch deutlicher in der Abbildung derselben durch vier Raubthiere, Löwe, Bär, Pardel und eins, das gar keine Vergleichung zuläßt, c. 7 hervor. Dem Löwen werden die Adlersflügel ausgerissen und es wird ihm — von Gott —

---

1) Aehnlich erklärt *Klief.* S. 93: „Aus der Anwendung, die 2, 40 dem Eisenstoffe gegeben wird, sehen wir, daß mit den den verschiedenen Reichen beigelegten Stoffen und mit der Abfolge der Stoffe vom Golde bis herunter zum Eisen noch etwas Anderes bedeutet sein soll, als daß die Weltmacht in der Folge ihrer geschichtlichen Gestaltungen immer schlechter, in sich wertloser wird, daß dadurch auch ihr weicheres oder härteres Verhalten gegen die von ihr unterworfenen Völker und Menschen charakterisirt werden soll. War das Band, welches die babylonische Weltmonarchie bei ihrer sehr primitiven militärischen und bureaukratischen Ausrüstung um die ihr untergebenen Völker schlang, noch lose, weich, dehnbar wie ein goldener Reif, so war das der medopersischen schon von härterem Silber, und das der macedonischen von noch härterem Kupfer, das Joch aber der vierten wird ein eisernes sein."

ein menschlich Herz gegeben; der Bär zeigt nur wilde Gefräßigkeit; seine Beute noch zwischen den Zähnen haltend erhebt er die eine Seite schon zu neuem Raube; der Pardel mit vier Köpfen und vier Flügeln springt wie im Fluge über die ganze Erde, um sie zu erhaschen und zu beherschen; das vierte namenlose Thier frißt und zermalmt alles mit eisernen Zähnen und das Uebrige zerstampft es mit seinen Füßen, und repräsentirt so die gottlose Rohheit in ihrer höchsten Entwickelung. Für die geschichtliche Deutung komt aber noch besonders in Betracht, daß das vierte Reich durch kein in der Natur vorhandenes Raubthier dargestelt und auch mit keinem geschichtlichen Namen bezeichnet wird, wie das erste in 2,38 und das zweite und dritte in c. 8,20 u. 21, weil die beiden ersten zu Daniels Zeit bereits in die Wirklichkeit traten, und vom dritten wenigstens das Volk, aus dem es erstehen solte, damals schon in Beziehung zum Volke Israel gekommen war (Joel 4,6. 8). Das vierte Reich dagegen wird durch ein namenloses Thier repräsentirt, weil Rom zu Daniels Zeiten noch in keine Berührung mit Israel gekommen war, noch außerhalb des Gesichtskreises der alttestamentlichen Prophetie lag. Obwol Daniel über dieses Weltreich in c. 7 viel speciellere Offenbarungen empfängt, als Nebucadnezar in seinem Traumbilde c. 2, so sind doch alle einzelnen Züge der Schilderung des Thieres und seiner Hörner bei aller Bestimtheit so gehalten, daß jede Hindeutung auf ein geschichtliches Volk fehlt und aus dem Gesichte und seiner Deutung nicht einmal zu erkennen war, wo dieses Reich, ob in Asien oder sonst wo, erstehen würde. Im Einklange mit der Eisennatur wird nur die Alles schonungslos fressende und zertretende Kraft des Unthiers und in seinen zehn Hörnern die gewaltige Wehrhaftigkeit desselben geschildert. Selbst die sehr concreten Aussagen über das kleine oder eilfte Horn enthalten nur ideale Züge über die Stellung des durch dieses Horn versinnbildeten Königs oder Königtumes, welche wol die Erhebung desselben über alle menschliche und göttliche Autorität deutlich zeichnen, aber gar keine Hindeutung auf besondere geschichtliche Verhältnisse geben.

Diese Beschaffenheit der beiden Visionen zeigt einerseits, daß die prophetische Schilderung nicht von geschichtlichen Tatsachen copirt, die Weisagung kein *vaticinium ex eventu* ist, andrerseits aber läßt sie sich auch nicht aus allgemeinen Ideen ableiten, wie es *Hitz.* u. *Kran.* versucht haben. Während *Hitz.* meint, daß zwar nicht der Vierzahl der Monarchien, wol aber der Art ihres Erscheinens in Dan. 2 die Idee von den vier Weltaltern zu Grunde liege, welche von Indien her zu den Griechen gewandert und von unserm Verf. in ihrer griechischen Gestalt aufgenommen worden sei, nimt *Kran.* (S. 118 f.) an, daß Daniel das unter göttlicher Erleuchtung entworfene Gedankenbild von der fortschreitenden Vollendung heidnischer Depravation gerade in 4, nicht in 5, 6 u. s. w. Stadien nach der Idee von den vier Weltaltern entworfen habe, die wir nicht nur in den indischen 4 Juga's, sondern auch in der griechisch-römischen Darstellung der metallenen Aeone finden. Wenn nun gleich für unser Buch aus der Benutzung und Verwertung der Metalle eine Abhängigkeit speciell von den Griechen nicht zu erweisen sei, weil die Me-

talle bei den alten Hebräern in ausgedehntem Maße metaphorisch im Sprachgebrauche verwendet worden, so bleibe doch die so stetig und bestimt ausgeprägte Combination der Idee der Weltalter gerade mit der Vierzahl eine sehr bemerkenswerte Erscheinung, die einen tieferen, in der Sache selber liegenden Grund gehabt haben müsse. Dieser Grund sei in dem leichten und einfachen Anschlusse an die vier Stufen des menschlichen Alters zu suchen. — Diese Vermutung möchte plausibel erscheinen, wenn *Kran.* die angenommenen vier Stufen des menschlichen Alters als eine dem A. Test. geläufige Idee nachgewiesen hätte. Aber diesen Nachweis hat er nicht geliefert, sondern sich auf die Bemerkung beschränkt, daß die Combination der Vierzahl mit den Lebensaltern des Menschen speciell bei Daniel eine sehr nahe liegende sei, da die vier Entwickelungsphasen des Heidentums eben an dem Bilde eines Menschen, der Personification des Heidentums in c. 2 zur Darstellung kommen. — Eine höchst wunderliche Schlußfolgerung! Was haben denn die vier Teile eines Menschenbildes — Kopf, Brust, Bauch und Füße — mit den vier Stufen des menschlichen Alters gemein? Diese ganze Combination ermangelt jedes Anhaltspunktes. Die Idee der Entwickelung der Weltmacht in 4 auf einander folgenden, für das Volk Gottes immer drückender werdenden Reichsgestaltungen hat keinen innern Zusammenhang mit der Vorstellung von den 4 Weltaltern und — wie selbst *Ewald,* Dan. S. 346 gegen diese Combination bemerkt — „die bloße Vergleichung mit Gold, Silber, Erz, Eisen liegt zu nahe, als daß unser Schriftsteller sie aus Hesiodos zu entlehnen brauchte". Die Uebereinstimmung der beiden Ideen in der Vierzahl, obwol Hesiod zwischen den ehernen und eisernen Aeon das Zeitalter der Heroen eingeschoben, also die Vierzahl nicht eingehalten hat, würde sich weit eher aus der symbolischen Bedeutung der Vier als Zahl der Welt erklären lassen, wenn dieselbe bei den Weltaltern wie bei den Weltreichen bloßes Produkt menschlicher Speculation oder Combination wäre, und nicht vielmehr bei den Weltaltern von der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abstrahirt und bei den Weltreichen Daniels aus göttlicher Offenbarung geflossen wäre. Noch viel weniger lassen sich aber die übrigen Aussagen über die Entwickelung und den Verlauf der Weltreiche als Erzeugnis erleuchteter menschlicher Gedankenbildung begreifen. Dies gilt schon von der allgemeiner gehaltenen Zeichnung des zweiten und dritten Weltreiches c. 2 u. 7, und noch weit mehr von den sehr speciellen Aussagen über dieselben in c. 8, am allermeisten aber von dem vierten Weltreiche. Wolte man auch die furchtbare, alles zermalmende Kraft dieses Reiches aus der Idee der mit der Entartung des Weltwesens eng verbundenen Steigerung der Feindschaft wider das Göttliche deduciren und darauf Gewicht legen, daß die der Zahl der Fußzehen correspondirende Zehnzahl der Hörner des vierten Thieres sich von selbst aus der Auffassung des Heidentums als Menschenbild ableiten lasse und nicht numerisch sondern symbolisch zu fassen sei, so bleiben doch, um von andern Momenten zu schweigen, schon das Hervorwachsen des kleinen Hornes zwischen den 10 vorhandenen Hörnern und seine Erhebung zu Macht durch Vernichtung dreier vorhandener Hörner

Punkte, die sich weder aus der symbolischen Bedeutung der Zahlen herleiten, noch durch erleuchtete menschliche Gedankenbildung erfinden lassen, vielmehr zur Anerkennung unmittelbarer göttlicher Offenbarung nötigen.

Gehen wir nun näher auf die geschichtliche Beziehung des vierten Weltreiches ein, so hat sich uns schon oben ergeben, daß darunter nicht die griechische, sondern nur die römische Weltmacht verstanden werden könne. Auf diese, nicht auf die macedonische Monarchie paßt sowol die Eisennatur des Bildes c. 2 als die Aussage c. 7,23, daß dieses Reich verschieden von allen vorigen sein, die ganze Erde fressen und sie zermalmen und zertreten werde. Erst das römische Reich war eine Universalmonarchie im vollen Sinne, während neben den früheren drei Weltreichen noch Culturvölker von weltgeschichtlicher Zukunft ununterworfen bestanden, neben den orientalischen Griechenland und Rom, neben der macedonischen das immer mächtiger werdende Rom. Erst das römische Reich breitete seine Macht und Herschaft über die ganze *οἰκουμένη*, über alle geschichtlichen Völker des Altertums in Europa, Africa und Asien aus. „Es gab — sagt *Herodian II, 11, 7* — keinen Erdteil und keine Himmelsgegend, wohin die Römer nicht ihre Herschaft ausdehnten.“ Noch mehr erinnert an die Danielische Weissagung die Vergleichung des römischen Weltreiches mit den früheren Weltreichen, dem assyrisch-babylonischen, dem persischen und griechischen bei *Dionys v. Halicarn.*, wenn er im *prooem. 9* sagt: „Dies sind die berühmtesten Reiche bis auf unsere Zeit und dies ihre Dauer und Macht. Das Reich der Römer aber herscht durch alle Gegenden der Erde, die nicht unzugänglich, sondern von Menschen bewohnt sind; es herscht auch auf dem ganzen Meere und hat zuerst und allein den Ost und den West zu seinen Grenzen gemacht.“ — Die übrigen Züge des Bildes in c. 2 anlangend, können wir nach dem S. 219 f. Bemerkten weder in den zwei Schenkeln und Füßen des Bildes noch in dem zweifachen Stoffe der Füße eine Hindeutung auf die Teilung des römischen Reiches in Ost- und West-Rom suchen. Eisen und Thon sind in dem Bilde ja nicht so verteilt, daß der eine Fuß aus Eisen, der andere aus Thon bestand, sondern Eisen und Thon finden sich in beiden Füßen verbunden. In dieser Verbindung zweier heterogener Stoffe liegt auch keine Hindeutung darauf, daß zu dem altrömischen Universalreiche mit seinem durch und durch eisernen Wesen (v. 40) seit der Völkerwanderung der bildsame Stoff der germanischen und slavischen Stämme hinzukam (*Auberl.* S. 252 vgl. mit *Hofm.* Weiss. u. Erf. 1 S. 281). Denn der Thon komt bei dem Bilde nicht als geschmeidiger und bildsamer Stoff in Betracht, sondern laut der ausdrücklichen Erklärung Daniels v. 42 nach seiner Zerbrechlichkeit. Die Mischung von Eisen und Thon, die sich nicht innerlich verbinden, bezeichnet den innern Zwiespalt der im römischen Reiche durch äußere Gewalt zusammengefügten Völker von disparaten Naturanlagen und Nationalcharakteren, wodurch die eiserne Festigkeit des römischen Wesens mit zerbrechlichem Thone vermengt wurde. — Die durch die zehn Hörner abgebildeten Reiche gehören noch der Zukunft an. Um darüber mit einiger Sicherheit urteilen zu können, müssen wir zuerst die Stellung

des messianischen Reiches zum vierten Weltreiche uns klar machen, sodann noch die auf dem B. Daniel ruhende Weissagung der Apokalypse Johannes über die Gestaltung der Weltmacht vergleichen.

Das messianische Reich und der Menschensohn.

In dem Monarchienbilde c. 2 wird das ewige Gottesreich den Weltreichen einfach gegenübergestelt ohne Erwähnung des Königs dieses Reiches. Das Menschenbild wird von einem herabrollenden Steine an seinen Füßen getroffen und zermalmt, der Stein aber wächst zu einem großen Berge an und erfült die ganze Erde (2,34 f.). Dieser Stein versinnbildet das Reich, welches der Gott des Himmels in den Tagen der Könige des vierten Weltreichs aufrichten wird; ein Reich das in Ewigkeit nicht zerstört werden und alle Weltreiche zermalmen soll (2,44). In c. 7 dagegen schaut Daniel nicht blos das Gericht, welches Gott über die Weltreiche hält, um sie mit der Tödtung ihres lezten Herschers auf immer zu vernichten, sondern auch die Uebergabe des Reichs an den in Gestalt eines Menschensohnes mit den Wolken des Himmels kommenden Messias, dem alle Völker dienen werden und dessen Herschaft ewig bestehen werde (7, 9—14 vgl. v. 26 f.). — In beiden Visionen wird das messianische Reich in seiner Vollendung geschaut. Daraus folgert *Auberl.* S. 248 mit andern Chiliasten, daß der Anbruch dieses Reichs auf nichts anders bezogen werden könne, als auf die auch uns noch bevorstehende Zukunft Christi zur Gründung des sogen. tausendjährigen Reiches. Für diese Ansicht macht er geltend, 1. daß diesem Reichsanbruche c. 7 das Gericht über den Antichrist vorangehe, dessen Erscheinung ja noch zukünftig sei; 2. daß das anbrechende Reich in beiden Capp. als ein Reich der Herrlichkeit und Herschaft geschildert werde, während bis jezt das Himmelreich auf Erden noch ein Kreuzreich sei. Allein das Gericht über den Antichrist geht nicht dem Reichsanbruche überhaupt voraus, sondern nur der schließlichen Vollendung des messianischen Reichs, und das messianische Reich hat die Herrlichkeit und Herschaft über alle Reiche unter dem Himmel nach c. 2 u. 7 nicht von Anfang an, sondern erhält sie erst nach der Vernichtung aller Weltreiche und des lezten aus ihnen erstehenden gewaltigen Feindes. Der Stein, welcher das Bild an seinen Füßen zertrümmert, wird erst, nachdem er das Bild zerschlagen, zu einem Berge, welcher die ganze Erde erfült (2,35), und das Gottesreich wird nach 2,44 nicht erst nach dem Untergange aller Weltreiche, sondern in den Tagen der Könige der vierten Weltmonarchie, also noch während des Bestehens derselben von dem Gotte des Himmels aufgerichtet. Damit harmonirt auch c. 7; denn nach v. 21. 22. 25. 27 führt das kleine Horn des vierten Thieres mit den Heiligen des Höchsten Krieg bis der Alte der Tage durch das Gericht ihnen Recht verschaft und die Zeit eintritt, da die Heiligen das Reich besitzen sollen. Hier sehen wir deutlich die Kreuzgestalt des Himmelreichs auf Erden, aus welcher dasselbe durch das Gericht in den Stand der Herrlichkeit erhoben werden soll. Das Messiasreich ist also schon angebrochen und wird von dem Antichrist bekriegt, und das Gericht über den

Antichrist geht nur der Erhebung desselben zu Herrlichkeit vorauf. Zwar macht *Aub.* noch als 3. Grund geltend, daß (nach *Roos, Hofm.* u. A.) unter dem Volke der Heiligen des Höchsten (7, 18. 27) das Volk Israel im Gegensatz gegen die heidnischen Völker und Reiche, die bis dahin herschen, zu verstehen sei, weil Daniel nur an dieses Volk denken konte; allein darauf hat schon *Kran.* richtig erwidert, daß Daniel und das ganze A. Test. eine derartige Unterscheidung zwischen einer nichtisraelitischen und einer israelitischen Epoche innerhalb des messianischen Reichs gar nicht kennen, sondern nur ein messianisches Reich, in welchem Israel das dauernde Centrum für die gläubig herzunahenden Heidenvölker bildet. Wir setzen hinzu, daß die Teilung des von Christo auf Erden gegründeten Himmelreichs in eine Periode der Heidenkirche und eine darauf folgende 1000jährige Periode der Herschaft der Judenchristen auch den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel im N. Test. widerspricht und nur auf Mißdeutung einiger Stellen der Apokalypse gegründet wird; vgl. hierüber die Erörterung im Comm. zu Ezech. S. 504 ff. — Daniel weissagt allerdings die Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit, aber er weissagt nicht, daß das Himmelreich erst dann anbrechen werde, sondern deutet auch die Anfänge desselben in unscheinbarer Gestalt an, wenngleich er seine allmälige Entwickelung im Kampfe gegen das Weltreich nicht ausführlich darlegt, gleichwie er auch über die zeitliche Entwickelung der Weltreiche nur wenige, kurze Andeutungen gibt. Wenn *Aub.* S. 251 noch einwendet, daß der Wortlaut des Textes 2, 35: Da wurden auf einmal zermalmt Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, an eine gleichzeitige Existenz des vierten Weltreichs und des Gottesreichs gar nicht denken lasse, so legt er in diese Worte einen Sinn, den sie nicht haben. Das „auf einmal“ bezieht sich nur auf die Zermalmung der genanten fünf Stoffe, durch welche die Weltreiche abgebildet sind, besagt nur die Zertrümmerung der Weltmacht in allen ihren Bestandteilen, aber nicht, daß dies in einem einzigen Momente geschehen und dann erst das vom Himmel stammende Gottesreich anbrechen werde. Der das Bild zertrümmernde Stein wächst ja erst hernach zu einem die Erde füllenden Berge empor. Hienach kann die Zertrümmerung der Weltreiche in der Wirklichkeit nur allmälig mit dem Wachsen des Steines zum Berge vor sich gehen, das Gottesreich also nur mit seiner allmäligen Ausbreitung über die Erde die Weltreiche vernichten. Die Zertrümmerung der Weltmacht in allen ihren Bestandteilen begann mit der Gründung des Himmelreichs durch die Erscheinung Christi auf Erden oder mit der Stiftung der Kirche Christi und erreicht bei der Wiederkunft unsers Herrn zum Endgerichte nur ihren Abschluß. Im Bilde schaut Daniel in einem Momente, als einmaligen Act, was in der Erfüllung oder geschichtlichen Verwirklichung durch die Jahrhunderte des Christentums hindurch sich vollzieht. *Aub.* hat bei seiner Argumentation das Bild mit der sachlichen Verwirklichung identificirt und dabei nicht bemerkt, daß seine Auffassung der Worte 2, 35 auch auf das Millennium nicht paßt, indem dieses nach Apok. 20 nicht von kleinen Anfängen aus sich allmälig über die Erde ausbreitet, nicht einem Steine gleicht, der erst nach Zertrümmerung der Weltreiche zu einem Berge anwächst. —

Ebenso schaut Daniel in c. 7 das Gericht über das Weltreich in der Form eines auf einen Zeitpunkt begrenzten Actes, durch welchen nicht nur das Thier, dessen Macht in dem kleinen Horne gipfelte, getödtet, sondern auch die Herschaft und das Königtum über alle Völker dem auf den Wolken des Himmels vor Gott dem Richter erscheinenden Menschensohne übergeben wird. Will man hier die Form der prophetischen Anschauung mit der Sache identificiren, so sezt man Daniel in Widerspruch mit der Lehre des gesamten N. Testaments vom Weltgerichte. Nach neutestamentlicher Lehre empfängt Christus der Menschensohn die Herschaft und Gewalt über alle Völker nicht erst am Tage des Weltgerichts nach der Vernichtung der Weltreiche vom Vater, sondern hat sie schon bei Vollendung seines Werkes vor seiner Himmelfahrt empfangen (Matth. 28, 18), und das Gericht hält nicht Gott der Vater, sondern der zur Rechten des Vaters erhöhte Sohn komt mit den Wolken des Himmels zum Weltgerichte (Matth. 25, 31 ff.). Der Vater hat dem Sohne das Gericht übergeben, als derselbe noch in Knechtsgestalt auf Erden wandelte und das Himmelreich gründete (Joh. 5, 27). Das Gericht begint auch nicht erst vor oder nach dem Millennium, worüber die Chiliasten mit einander streiten, sondern das jüngste Gericht bildet nur den vollendenden Schluß des mit der ersten Erscheinung Christi auf Erden anhebenden Gerichts, welches von da ab durch die Jahrhunderte der Ausbreitung des Himmelreichs auf Erden in der Form der christlichen Kirche hindurch bis zur sichtbaren Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels zum Endgerichte über die Lebenden und die Todten fortgeht. — Diese Erkentnis ist uns erst durch die Erscheinung Christi erschlossen, indem durch dieselbe erst die Weissagungen der Propheten von dem Messias in Niedrigkeit und in Herrlichkeit zu der klaren Erkentnis der ersten Erscheinung Christi in Knechtsgestalt zur Gründung des Reiches Gottes durch Tod und Auferstehung und der Widerkunft des gen Himmel gefahrenen Menschensohns in der Herrlichkeit seines Vaters zur Vollendung seines Reiches durch die Todtenauferstehung und das jüngste Gericht entfaltet worden sind.

Das Gesagte gilt auch von der Offenbarung, welche Daniel über den König des Gottesreiches empfing. Während das Erscheinen desselben in der Gestalt eines Menschensohnes mit den Wolken des Himmels nach den Aussprüchen des N. Test. auf die zweite Ankunft Christi, auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit hinweist, paßt doch, wie schon oben bemerkt, die Anschauung, daß derselbe vor den Alten der Tage d. i. vor Gott gelangt, und von Gott das Reich und die Herschaft empfängt, nicht zu den Aussagen des N. Test. über die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte, so daß wir auch hier zwischen dem sachlichen Gehalte und der Form der prophetischen Darstellung und zwischen dem Gedanken der Weissagung und seiner Verwirklichung oder geschichtlichen Erfüllung unterscheiden müssen. Nur infolge der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes konte z. B. *Fries* aus Dan. 7, 13 ein Argument gegen die Parallelisirung dieser Stelle mit Matth. 24, 30. Mrk. 14, 62 u. Apok. 1, 7, sowie gegen die Erklärung des von Daniel als Menschensohn in den Wolken des Himmels Geschauten

von den Messias entnehmen (s. oben S. 198). Durch die Vision, der zufolge der Alte der Tage d.i. Gott Gericht über die Weltmacht und ihre Herscher hält und in feierlicher Gerichtsversammlung dem vor ihm erscheinenden Menschensohne das Reich und die Herschaft verleiht, wird dem Propheten nur die Warheit veranschaulicht, daß der Vater dem Sohne alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergibt, daß er die Herschaft über die Völker, welche die Weltherscher hatten und zur Bedrückung der Heiligen Gottes mißbrauchten, dem Menschensohne und in ihm dem Volke der Heiligen verleiht und dadurch das Reich aufrichtet, welches ewig bestehen wird. Ueber die Art und Weise aber, wie Gott das Gericht über die Weltmacht vollzieht und wie er dem Menschensohne und dem Volke der Heiligen die Herschaft und Gewalt über alle Reiche unter dem Himmel verleiht (7,22.27), darüber gibt diese Offenbarung keine näheren Aufschlüsse; nur so viel ergibt sich jedoch aus v. 27 klar, daß das von dem Alten der Tage über die gottfeindliche Weltmacht gehaltene Gericht keine völlige Vernichtung der Reiche unter dem ganzen Himmel ist, sondern nur eine Aufhebung ihrer widergöttlichen Herschaft und Gewalt und eine Unterwerfung aller Reiche dieser Erde unter die Macht und Herschaft des Menschensohnes, wobei die gottfeindlichen Herscher samt allem ungöttlichen Wesen auf immer vertilgt werden. Die weiteren Aufschlüsse über die Vollziehung dieses Gerichts werden uns erst im N. Test. gegeben, woraus wir erfahren, daß der Vater das Gericht durch den Sohn vollzieht, dem er alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben hat. Mit dieser genaueren Bestimmung der Sache lassen sich auch die auf Dan. 7, 13 zurückweisenden Stellen des N. Test. über das Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels zum Gericht über die Welt unschwer vereinigen. — Um dies darzutun, müssen wir auf den Begriff und Gebrauch des Wortes:

Der Menschensohn, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*,

im N. Testamente etwas näher eingehen.

Bekantlich gebraucht im N. Test. nur Jesus während seines Erdenwandels diese Bezeichnung von seiner Person. *Nemo nisi solus Christus a nemine dum ipse in terra ambularet, nisi a semetipso appellitatus est filius hominis,* merkt schon *Bengel* zu Mtth. 16, 13 an. Auch nach Christi Himmelfahrt gebrauchen die Apostel diese Benennung von Christo nicht. In den Stellen Act. 7, 56 u. Apok. 1, 13. 14, 14 wo dieselbe außer den Evangelien im N. Test. allein noch vorkomt, ist Wort und Sache aus Dan. 7, 13 genommen. Ferner wird allgemein anerkant, daß Jesus mit dieser Selbstbenennung sich als den Messias bezeichnen will; und „diese messianische Selbstbezeichnung gründet sich — wie *H. A. W. Meyer* zu Mtth. 8, 20 richtig bemerkt — nicht auf Ps. 8, sondern wie vornämlich aus Stellen wie Mtth. 24, 30. 26, 64 hervorleuchtet (vgl. auch Act. 7, 56) auf die solenne und den Juden allbekante (Joh. 12, 34), auch im vorchristlichen B. Henoch lebendig ausgeprägte Schilderung jener prophetischen Vision Dan. 7, 13, wo der Messias in den Wolken des Himmels כְּבַר אֱנָשׁ

ὡς υἱὸς ἀνθρώπου mitten zwischen den Engeln des göttlichen Richterstuhls erscheint.“ Die in dem כְּ *ὡς* liegende Vergleichung mit einem Menschen bezieht sich auf die Gestalt, in der er von dem Propheten geschaut wird (s. S. 197) und sagt an sich weder die wahre Menschheit, noch die übermenschliche Natur des Erscheinenden aus. Die überirdische oder göttliche Natur der in Menschengestalt geschauten Person liegt in dem Kommen mit den Wolken des Himmels, da nur von Gott gilt, daß er Wolken zu seinem Gefähr macht Ps. 104, 3 vgl. Jes. 19, 1. Andrerseits aber schließt auch das כְּבַר אֱנָשׁ die Menschheit nicht aus, eben so wenig wie das *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* Apok. 1, 13; denn — wie schon *Chr. B. Mich.* bemerkt hat — כְּ *non excludit rei veritatem, sed formam ejus quod visum est describit,* so daß wir mit *Oehler* in *Herz.* Realenc. IX S. 417 sagen können: der Messias erscheint hier eben so als göttliches Wesen wie als Mensch. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur liegt auch in der Selbstbezeichnung Christi als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, obschon über den Sinn, den Jesus damit verbindet, die Ansichten auseinander gehen. — Für eine gewöhnliche d. h. den Juden zu Jesu Zeiten geläufige Bezeichnung des Messias können wir den Ausdruck schon aus dem Grunde nicht halten, weil nur Jesus selbst ihn von seiner Person gebraucht, kein Apostel, noch weniger das Volk den Messias so nent. Wenn also Jesus von sich als dem Menschensohne redet, so will er damit nicht blos sagen, daß er der Messias sei, sondern will sich als den Messias der Danielischen Weissagung bezeichnen, d. h. als den vom Himmel auf die Erde gekommenen Menschensohn; er will damit eben sowol seinen göttlichen Ursprung oder seine göttliche Präexistenz, wie seine wahre Menschheit von seiner Person aussagen, er will nach Johanneischem Ausdrucke sich als den fleischgewordenen Logos darstellen[1]. Diese Bedeutung des Ausdrucks wird bestätigt durch Vergleichung der Stellen, in welchen Jesus ihn gebraucht. Schon in Joh. 1, 52: von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und herab steigen auf des Menschen Sohn, ist die in der Niedrigkeit des Menschensohnes verborgene göttliche Hoheit angedeutet, ist der Menschensohn der in Menschengestalt auf Erden wandelnde Gottessohn. Eben so in der Antwort, welche Jesus dem Hohenpriester auf die feierliche Beschwörung: ob er Christus, der Sohn Gottes sei, Mtth. 26, 63 f. mit deutlicher Hinweisung auf Dan. 7, 13 gibt: „von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels“. Auch in allen übri-

---

1) Richtig bemerkt *Meyer* a. a. O. S. 224 f.: „Das Bewußtsein, von welchem aus Jesus diese Danielische Bezeichnung sich aneignete, war die Antithese der *Gottes*sohnschaft, die notwendige (gegen *Schleierm.*) am entschiedensten bei Joh. hervortretende Selbstgewißheit göttlicher Präexistenz, deren *δόξα* er verlassen hatte, um als jener Danielische *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* in einer ihm nicht ursprünglichen Daseinsform zu erscheinen. — — Was man abweichend hievon in dem Ausdrucke gefunden hat, Christus habe sich damit *als den Menschen im höchsten Sinne* des Worts, als zweiten Adam, als das Ideal der Menschheit bezeichnet, *Böhme*, vgl. *Neand.*, *Ebrard*, *Olsh.*, *Kahnis*, *Gess*, auch *Weisse;* oder als *den* Menschen, auf welchen die ganze Geschichte der Menschheit seit Adam *abziele*, (*Hofm.* Schriftbew. II, 1 *p. 81*, vgl. *Thomas. Chr.* Pers. u. Werk II *p. 15*) ist ungeschichtlich gegen Dan. 7 hineingetragen“.

gen Stellen der Evangelien, in welchen Jesus sich den Menschensohn nent, deutet er damit entweder auf seine gegenwärtige Niedrigkeit oder auf seine zukünftige Herrlichkeit hin, wie dies *Fr. A. Philippi* (Kirchl. Glaubenslehre IV, 1 S. 415 f. der 2. Aufl.) durch übersichtliche Vergleichung sämtlicher Stellen des Ev. Matthäi überzeugend nachgewiesen hat.

Aus dem Gebrauche des Ausdrucks: der Menschensohn, vonseiten Jesu nicht nur da, wo er auf seine überirdische Hoheit oder göttliche Präexistenz hinweist, sondern auch da wo er seine menschliche Niedrigkeit in Contrast mit seiner göttlichen Natur stelt, ergibt sich, daß er auch in den von seinem Kommen zum Gerichte handelnden Stellen mit der aus Dan. 7, 13 entlehnten Schilderung des Kommens in den Wolken des Himmels nicht sowol sein Erscheinen zum Gerichte, als vielmehr nur die göttliche Macht und Herrlichkeit, die der Vater ihm verliehen, aus der Schrift beweisen, oder dartun will, daß der Vater ihm die Herschaft über alle Völker verliehen habe und er kommen werde, diese Herschaft durch das Gericht über die Welt und durch die Vollendung seines Reichs zu offenbaren. Die Macht, das Gericht über die Lebenden und die Todten zu halten, hat der Vater dem Sohne d. h. Gott als Herr der Welt Christo übergeben, weil Christus der Menschensohn ist (Joh. 5, 27) d. h. weil er als Mensch zugleich göttlicher Natur und vermöge derselben eines Wesens mit dem Vater ist. Diese Warheit wird in der Vision Dan. 7, 13. 14 dadurch veranschaulicht, daß der Alte der Tage dem in Menschengestalt auf den Wolken des Himmels vor ihn Kommenden Herschaft, Herrlichkeit und Reich übergibt, daß alle Völker und Nationen ihn verehren. Damit hat er *implicite* ihm auch die Macht gegeben, das Gericht über alle Völker zu halten, indem das Gericht nur ein Ausfluß der ihm verliehenen Königsherschaft ist.

Der Uebergabe des Reichs an den Menschensohn geht das Auftreten des durch das kleine Horn abgebildeten großen Widersachers des Volkes Gottes vorauf, in welchem die Feindschaft des Weltreichs gegen das Gottesreich ihre äußerste Höhe erreicht. Um uns über das Auftreten dieses lezten Feindes ein einigermaßen begründetes Urteil zu bilden, müssen wir mit der Beschreibung desselben in Dan. 7, 8. 24 f. die apokalyptische Schilderung dieses Feindes unter dem Bilde des *Thieres aus dem Meere* oder *aus dem Abgrunde* Apok. 13, 1—8 u. 17, 7—13 vergleichen.

Johannes sah ein **Thier aus dem Meere** aufsteigen, das hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Hörnern zehn Kronen; es glich einem Pardel, hatte aber Bärenfüße und einen Löwenrachen, und der Drache hatte ihm seinen Thron und große Gewalt gegeben. Eins von seinen Häuptern erschien wie zum Tode verwundet, aber seine Todeswunde ward wieder heil (Apok. 13, 1—3). In diesem Thiere sind die vier Thiergestalten Daniels, Löwe, Bär, Pardel und das namenlose zehngehörnte Thier (Dan. 7, 7) vereinigt, und die Häupter und Hörner desselben werden wie die Thiere Daniels als Könige gedeutet (Apok. 17, 9 u. 12). Das von Johannes geschaute Thier stelt demnach die Weltmacht so dar, daß die vier Phasen derselben, welche Daniel in der Gestalt von vier nach

einander aufsteigenden Thieren schaute, als ein Ganzes in Eins zusammengefaßt sind. Darüber sind alle Ausll. einverstanden; doch irrt *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 699), wenn er daraus, daß dieses Thier den Leib eines Pardels hat, seine eigentliche Gestalt also die eines Pardels ist, die Folgerung zieht, „daß Johannes das griechische Reich in neuer Gestalt wiedererstehen sieht, in welcher es den Löwenrachen des chaldäischen, die Bärenfüße des medischen oder persischen, die zehn Hörner des lezten trägt.“ Denn den Leib eines Pardels erhielt die apokal. Thiergestalt aus keinem andern Grunde, als weil das vierte Thier Daniels mit keinem in der Wirklichkeit vorhandenen Thiere verglichen war, dessen Leibesgestalt gewählt werden konte. Bei diesem Sachverhalte blieb nichts anderes übrig, als auf die Gestalt des dritten Danielischen Thieres zurückzugreifen und diese für den Leib der Thiergestalt zu wählen, und die übrigen Thiere durch die Füße, das Maul oder den Rachen und die zehn Hörner damit zu verbinden. Daß aber das apokalypt. Thier nicht das Wiedererstehen des dritten Danielischen Weltreiches, sondern das Auftreten des vierten und zwar hauptsächlich in seiner lezten Gestaltung, welche Daniel als kleines Horn geschaut hatte, darstellen soll, das erhellt abgesehen von der in Apok. 17 gegebenen Deutung schon daraus, daß das Thier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern Namen der Lästerung an seinen Häuptern (13, 2), also die Kennzeichen des kleinen Hornes bei Daniel hat, große Dinge und Lästerungen redet und sein Wesen 42 Monate (13, 5), entsprechend den 3½ Zeiten Dan. 7, 25, treibt. Richtig ist dagegen die Bemerkung *Hofm.*'s, daß das Thier nicht blos die lezte Weltmacht, sondern zugleich den lezten Weltherscher, den Erzfeind der Heiligen Gottes versinnbilden soll. Wie bei Daniel die Weltmacht und deren Träger in Eins gefaßt zu denken sind, so auch hier bei Johannes. Darauf weist auch der unvermerkte Uebergang des Neutrums in das Masculinum (τῷ θηρίῳ ὅς ἔχει v. 14) hin. In diesem Thiere concentrirt sich nicht blos die gesamte Weltmacht, sondern sie erreicht in ihm auch ihre persönliche Spitze. Die zehn Hörner sind auf einem der Häupter, und zwar dem siebenten oder lezten, zu denken und nicht (*Düsterdieck* u. A.) auf die sieben Häupter so zu verteilen, daß jedem Haupte ein Horn zukäme und drei Hörner zwischen dem sechsten und siebenten Haupte zu denken wären. Diese wunderliche Annahme verdankt ihre Entstehung nur der zeitgeschichtlichen Deutung des Thieres auf die ersten römischen Kaiser und steht im Widerspruche mit der Deutung des Thieres, welche Johannes in c. 17, 7 ff. vernimt. Dort nämlich sieht Joh. das Weib, die große Babylon, die Mutter der Hurereien und Greuel, auf einem scharlachrothen Thiere sitzen, das voll Namen der Lästerung war und zehn Hörner hatte (17, 3). Die Identität des siebenköpfigen Thieres (c. 13) mit dem scharlachrothen Thiere (c. 17) wird von der Mehrzahl der neueren Ausll., auch von *Düst.*, mit Recht anerkant. Von diesem rothen Thiere sagt der Engel 17, 8 zunächst: das Thier, welches du sahest, war (ἦν) und ist nicht und wird aus dem Abgrunde aufsteigen und in das Verderben fahren; die Erdbewohner werden sich verwundern, wenn sie das Thier sehen, daß es war und nicht ist und wieder dasein wird (καὶ πάρεσται nach der richtigen Lesart). In

diesen Worten finden die meisten Ausll. eine Umschreibung der Angabe 13, 3. 12. 14, daß das Thier zum Tode verwundet war, aber seine Todeswunde wieder geheilt wurde. „Die Unterscheidung beider Aussagen (nämlich des Nichtseins und der Todeswunde, des Wiederkommens und der Heilung der Wunde) hat — wie *A. Christiani* (übersichtl. Darstellung des Inhalts der Apok., in der *Dorpater* Ztschr. f. Theol. [1861] III S. 219) richtig bemerkt — entweder in der falschen Annahme, daß das Thier in c. 17 ein anderes sei als in c. 13, ihren Grund (gegen *Ebrard*), oder darin, daß man zwischen Weltmacht (c. 13) und Weltherscher (c. 17) abstract scheidet; wobei übrigens doch nicht klar wird, worin der Unterschied zwischen der Todeswunde und dem Nichtsein besteht (gegen *Auberl.* 2. Aufl.)". Das Gewesensein, Nichtsein und Wiederkommen des Thieres aber ist nicht von der Gegenwart des Sehers aus zu bestimmen, so daß der Sinn wäre: das Thier existirte vor Johannes' Zeit, war damals nicht und wird dereinst wieder kommen; was man mit der Fabel vom Wiederkommen Nero's combinirt hat, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Thieres sind mit *Vitringa, Bengel, Christ.* u. A. vom Standpunkte der Vision aus zu fassen, wonach die der Zukunft angehörige Zeit der Erfüllung als der Zeitpunkt anzusehen ist, von welchem das Gewesensein, das Nichtsein und Wiedersein gilt, so daß diese drei Momente Wesensbestimmungen des Thieres in seiner geschichtlichen Ausgestaltung bilden.

Hierauf deutet der Engel dem Seher das Geheimnis des Weibes und des Thieres, welches das Weib trägt, anhebend mit der Deutung des Thieres 17, 9: „die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sizt, und sind sieben Könige". Die Häupter werden also in zwiefacher Weise bestimt: Für das Weib sind es sieben Berge, auf welchen dasselbe sizt, sofern sie aber dem Thiere angehören, sind es sieben Könige (*Hofm.* S. 711. *Christ.* u. A.). Die Beziehung der Berge auf die sieben Hügel Roms ist zu verwerfen, weil bei ihr nicht abzusehen, wie die Häupter zugleich Berge und Könige vorstellen sollen. Berge sind nach prophetischer Anschauung Machtsitze, Symbole von Weltreichen (vgl. Ps. 68, 17. 76, 5. Jer. 51, 25. Ez. 35, 2 u. a.), sind also hier eben so wenig räumlich bei einander liegend zu denken, als die sieben Könige gleichzeitig gedacht sein wollen (*Hofm. Aub.*). Hienach sind auch die βασιλεῖς nicht Einzelkönige eines Reiches, sondern Königtümer, Herschaften, also wie bei Daniel Herscher und Reich zusammengefaßt. Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, daß βασιλεῖς für βασιλεῖαι stehe, denn — wie Dan. 8, 20—22 lehrt — „das Reich wird genant, wo die Person des Herschers ganz außer Betracht komt; wo aber die Herschaft bezeichnet sein will, wird der König genant, entweder so, daß der König diese überhaupt vorstelt, oder so, daß ihr Urheber noch sonderlich unterschieden wird" (*Hofm.* S. 714). — Weiter sagt der Engel von den sieben Häuptern: Fünf (dieser Herschaften) sind gefallen d. h. bereits vergangen, eine ist d. h. besteht noch, die andere ist noch nicht gekommen, wenn sie aber gekommen sein wird, soll sie kurze Zeit bleiben. Diese Erklärung ist offenbar von der Gegenwart des Sehers aus gesprochen. Die gefallenen 5 βασιλεῖς (Herschaften)

sind Aegypten, Assyrien, Babylonien, Medo-Persien und Griechen (*Hgstb. Aub. Christ.*), nicht: Assyrer, Chaldäer, Perser, Griechen und Seleuciden, wie *Hofm.* mit *Ebrard* u. *Stier* zählt. Die Aufnahme der oder des Seleuciden (Antiochus Ep.) in die Reihe der Weltherscher hängt bei *Hofm.* mit der unrichtigen Deutung der apokal. Thiergestalt zusammen, als stelle dieselbe das Wiederauftreten des griechischen Weltreichs vor, und fält mit diesem Irrtume. Den Hauptgrund, welchen *Hofm.* gegen Aegypten anführt, daß es nie eine Macht gewesen sei, welche darauf gerichtet war, die Welt unter sich zu zwingen oder zu einigen, oder in der Schrift so vorgestelt sei, hat schon *Aub.* S. 309 entkräftet durch den Nachweis, daß Aegypten die erste Weltmacht war, mit der das Gottesreich in Conflict kam, schon unter Mose, wo es als Volk und Reich zu existiren begann. Sodann war Israel unter den Königen in die Kämpfe Aegyptens und Assyriens auf ähnliche Weise verwickelt, wie später in die der Ptolemäer und Seleuciden. Aus diesem Grunde werden Aegypten und Assyrien bei den Propheten oft zusammen genant, vorzüglich als die Weltmächte, mit welchen das Volk Gottes Hurerei getrieben, ja bei den älteren Propheten als die Repräsentanten der Weltmacht überhaupt (2 Kg. 17, 4. Hos. 7, 11. 12, 2. 9, 3. 11, 5. 11. Mich. 7, 12. Jes. 52, 4. 19, 23—25. Jer. 2, 18. 36. Sach. 10, 10). Dagegen der Seleucide tritt uns wol als Sprößling des griechischen Weltreichs in Dan. 8 u. 11, 1—35 entgegen, aber weiter reicht seine Bedeutung nicht; in Dan. 7 ist von ihm eben so wenig die Rede als in Sacharja's Gesichte von dem vierrossebespanten Wagen. — Die sechste Herschaft, welche ist (ὁ εἷς ἔστιν), ist die zur Zeit Johannes herschende römische Weltmacht, der römische Kaiser. Die siebente ist noch zukünftig (οὔπω ἦλθεν) und soll, wenn sie komt, kurze Zeit (ὀλίγον) bleiben. Wenn die sechste Herschaft die römische ist, so können wir unter der siebenten nur die an ihre Stelle getretene Weltmacht des neueren Europa verstehen. Der Engel sezt aber v. 11 hinzu: „Und das Thier, welches war und nicht ist, ist auch selbst ein achter (König) und ist aus den sieben und fährt ins Verderben.“ Unter dem, welcher auch selbst ein achter genant wird, kann füglich nur der siebente gemeint sein. Dies fordert schon der in καὶ αὐτὸς ὀγδοός liegende Gegensatz. Daß aber statt des Siebenten (v. 10 ὁ ἄλλος) das Thier selbst genant wird, damit soll offenbar gesagt sein, daß in dem achten das Thier sich verkörpert oder in seinem vollendeten Thierwesen auftritt. Dafür spricht auch teils der Zusatz zu ὀγδοός, daß er ἐκ τῶν ἑπτά ist, teils die Bezeichnung als das Thier, welches war und nicht ist. Jener Zusatz besagt nämlich nicht blos: einer aus den sieben, wofür Johannes εἷς ἐκ τῶν ἑπτά geschrieben haben würde, vgl. 17, 1. 21, 9, oder: den sieben gleich geartet, sondern aus den sieben hervorgewachsen, wie die Blüte aus der Pflanze (βλαστάνων wie der Grieche *Andreas* erklärt und nur irrig ἐκ μιᾶς αὐτῶν hinzusezt); er ist der zusammenfassende Inbegriff jener sieben, die Verkörperung des Thieres selbst, welches erst in diesem zur vollen Ausgestaltung gelangt (*Aub. Düsterd. Christ.*). Als solcher wird er den sieben als achter gegenübergestelt, ist aber darum nicht ein achtes Reich, denn er ist durch kein achtes Haupt dargestelt, sondern das Thier schlechthin, aber nur das Thier, welches

war und nicht ist und dann sein wird (*πάρεσται* v. 11 vgl. mit v. 8). Wenn nun diese Bestimmung nach dem Obigen dasselbe besagt, was in c. 13 durch die tödtliche Verwundung des Thieres und die Wiederheilung der Wunde veranschaulicht ist, so liegt in diesen Worten, daß die Weltmacht in einem ihrer Häupter (dem siebenten?) die tödtliche Wunde empfängt, so daß das Thier bis zur Heilung derselben *nicht ist* d. h. seine Macht, sein Thierwesen nicht zeigen kann, nach Heilung derselben aber als achter Herscher in seinem vollen thierischen Wesen auftreten und die Macht seiner zehn Hörner entfalten wird. Von diesen 10 Hörnern sagt der Engel v. 12: sie sind zehn Könige, welche *βασιλείαν* nicht empfangen haben, aber Macht wie Könige eine Stunde empfangen werden mit dem Thiere. Hiedurch wird einerseits bestätigt, daß die zehn Hörner dem siebenten Thiere angehören, andrerseits aber ergibt sich aus dieser Deutung des Engels im Zusammenhange mit dem Voraufgehenden, daß der aus den sieben als achter hervorwachsende Herscher mit den zehn Hörnern die lezte und höchste Entwicklungsphase der Weltmacht repräsentirt und mit den 10 *βασιλεῖς*, die mit dem Thiere Macht wie Könige empfangen, gleichzeitig zu denken ist. — Die Darstellung aber, daß der siebente Herscher auch selbst ein achter sein und das Thier in seinem vollständigen Auftreten darstellen soll, ohne daß er durch ein achtes Haupt am Thiere abgebildet ist, hat ihren Grund ohne Zweifel in der Anlehnung der apokalyptischen Schilderung an die Weissagung Daniels von dem vierten Weltreiche, in welcher schon c. 2 die eisernen Schenkel von den aus Eisen und Thon bestehenden Füßen unterschieden sind, und noch deutlicher c. 7 die Gipfelung der Macht des vierten Thieres in dem zwischen seinen zehn Hörnern hervorwachsenden kleinen Horne geschildert wird, und doch weder in c. 2 ein fünftes Reich genant, noch in c. 7 das kleine Horn als fünfter Weltherscher bezeichnet ist.

Die apokalyptische Schilderung der Weltmacht und Weltherscher verhält sich demnach zu der Danielischen Weissagung dergestalt, daß sie erstlich bis auf die Anfänge derselben zurückgeht und sie nach ihrer ganzen Entwickelung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein Gesamtbild zusammenfaßt, während Daniels Weissagung von der Gegenwart ausgeht, mit dem chaldäischen Weltreiche anhebt. Ferner dekt die Apokalypse das in der Weltmacht wirkende geistige Princip auf; dem Thiere hat der Drache d. i. der Satan als Fürst dieser Welt seinen Thron und seine Macht gegeben. Endlich verbreitet sich die Apokalypse ausführlicher über die noch zukünftige Entfaltung des widergöttlichen Weltreiches, indem sie außer dem in der Gegenwart des Sehers vorhandenen sechsten Herscher das Auftreten noch eines siebenten in Aussicht stelt, in welchem das von seiner Todeswunde geheilte Thier als achter Herscher sein gottfeindliches Wesen erst vollständig offenbaren wird. Die Teilung des vierten Weltreiches Daniels in zwei Herscher hat ihren Grund in der Absicht, die bedeutsame Siebenzahl zu gewinnen. Durch die Siebenzahl der Häupter, während Daniel nur vier Thiere schaut, soll das apokalyptische Thier als das diabolische Gegenbild des Lammes dargestelt werden. Die sieben Häupter und zehn Hörner hat das Thier mit dem Drachen ge-

mein, welcher dem Thiere seine Macht gegeben (vgl. Apok. 13, 1. 2 mit 12, 3). Die sieben Häupter des Drachen und des Thieres sind das höllische Zerrbild und der Gegensatz der sieben Geister Gottes, der sieben Augen und sieben Hörner des Lammes (Apok. 5, 6), gleichwie die sieben Berge, auf welchen das Weib sizt, das Gegenbild und der Gegensatz sind von dem Berge Zion, dem auserwählten Berge des Herrn (vgl. *Lämmert,* Babel, das Thier u. der falsche Prophet. 1863 S. 84). Aus der symbolischen Bedeutung der Zahlen wird auch klar, wie das Thier, welches war und nicht ist, auch als achter Herscher erscheinen kann. Die zunächst durch Addition von 1 zu 7 entstandene Acht bezeichnet einen neuen Anfang oder den Anfang neuen Lebens, so vielfach in den Cultgesetzen z. B. über die Beschneidung, die Priesterweihe, die Reinigung des Aussätzigen, der achte Tag des Laubhüttenfestes u. a. m.; vgl. *Leyrer* in *Herz.*'s Realenc. XVIII S. 370. Demzufolge wird das Thier *κὰὶ αὐτὸς ὀγδοός* genant (Apok. 17, 11), „weil es, obwol es aus den Sieben ist, die bisherige antichristliche Entwickelung in ihrer Vollendung zusammenfaßt — ein Neues zu gründen sich vermißt, in Selbstvergötterung und offenbarer Rebellion gegen Gott sich zum Versuche einer absoluten Weltmonarchie erhebend, ehe das Schlußgericht über dasselbe ergeht“ (*Leyr.* a. a. O.).

Wie die Siebenzahl bei den Häuptern des Thieres in der Apokalypse, so komt auch die Vierzahl der aus dem Meere aufsteigenden Thiere bei Daniel zunächst nach ihrer symbolischen Bedeutung als die Zahl der Welt in Betracht. Um dieser Bedeutung der Zahl 4 willen ist nur von vier Weltreichen die Rede, während doch bei dem vierten deutlich zwei Entwicklungsphasen des Weltreichs unterschieden werden. Sehen wir auf diese Bedeutung der Zahlen, so reducirt sich der Unterschied zwischen der Danielischen und der Apokalyptischen Darstellung darauf, daß Daniel die Weltmacht einfach nur im Gegensatze zum Gottesreiche, die Apokalypse hingegen sie nach ihrem verborgenen geistigen Hintergrunde und in ihrer antichristlichen Ausgestaltung zeichnet. Die Weltzahl vier erscheint hier zu dem antichristlichen Gegensatze der Gotteszahl sieben gesteigert. In beiden Darstellungen aber hat das die lezte Phase des Weltreichs abbildende Thier 10 Hörner. Auch diese Zahl hat symbolische Bedeutung, ist Signatur der abschließenden Vollständigkeit, der vollständigen Entwickelung und Vollkommenheit. „Die zehn Hörner sind Könige; denn Horn wie König bedeutet Macht, niederschmetternde, siegende“ (*Lämmert* S. 78). Das kleine Horn, welches drei von den vorhandenen entwurzelt und an ihre Stelle tritt, macht mit den bleibenden Sieben das achte aus; acht aber ist gesteigerte Sieben. Es ist daher das Thier selbst in seiner höchsten Potenz und zum Gerichte reif, gleichwie das Thier, welches war und nicht ist, als achter Herscher aufsteigt, um nach kurzem Schalten und Walten durch das Gericht vertilgt zu werden.

Indem wir aber die symbolische Bedeutung der Zahlen geltend machen, wollen wir doch nicht ohne weiteres in Abrede stellen, daß bei der Erfüllung nicht auch ihr numerischer Wert noch zur Geltung gelangen könte. Wie die Vergleichung von Dan. 7 mit c. 8 unzweifelhaft zeigt, daß das zweite und dritte Königreich, welches der Prophet geschaut, sich in

der Aufeinanderfolge des medopersischen und des griechischen Weltreichs nach dem babylonischen geschichtlich verwirklicht hat, wie ferner in der prophetischen Zeichnung des vierten Weltreichs der Charakter der römischen Weltmacht nicht zu verkennen ist, wie endlich in der Apokalypse die ersten sechs Häupter des Thieres auf die bis dahin in der Geschichte aufgetretenen Weltmächte bezogen sind, so kann auch die Weissagung von dem siebenten Haupte und von den zehn Hörnern des Thieres (bei Dan. u. in der Apok.) sich in der Zukunft vielleicht noch so erfüllen, daß die antichristische Weltmacht ihre Vollendung erreicht in zehn Herschern, welche Macht wie Könige empfangen eine Stunde mit dem Thiere d. h. als Genossen und Gehülfen des Antichrists gegen den Herrn und seine Heiligen eine Zeitlang Krieg führen, bis sie durch die Erscheinung des Herrn zum Gerichte samt dem Thiere und dem Drachen vertilgt werden. — Wie freilich dieser auf die lezte Entfaltung der widergöttlichen und antichristischen Weltmacht bezügliche Teil unserer Weissagung sich erfüllen werde, ob blos nach der symbolischen Bedeutung der Zahlen oder schließlich auch eigentlich, das wird erst der Tag klar machen.

Zweiter Teil. Die Entwickelung des Gottesreiches. Cap. VIII—XII.

Dieser Teil enthält drei Offenbarungen, welche Daniel unter den Regierungen Belsazars, des Meders Darius und des Persers Cyrus über die Entwickelung des Gottesreiches empfing. Nachdem im ersten Teile die Entwickelung der Weltmacht und ihre Stellung zum Volke und Reiche Gottes von den Tagen Nebucadnezars, des Gründers derselben, ab bis zu ihrem endlichen Untergange durch das vollendete Gottesreich geschildert worden, wird in diesem zweiten Teile dem Propheten geoffenbart, wie das Gottesreich im Kampfe gegen die Macht und Feindschaft der Weltherscher unter schweren Drangsalen zum endlichen Siege geführt und vollendet wird. Die erste Vision c. 8 stelt dar, was unter den Entwickelungen des zweiten und dritten Weltreichs dem Volke Gottes widerfahren wird. Die zweite Offenbarung c. 9 gibt dem Propheten auf sein flehentliches Gebet um Wiederherstellung der zerstörten heiligen Stadt und des verwüsteten Heiligtums Aufschluß über die gesamte Entwickelung des Reiches Gottes vom Ende des babylonischen Exiles bis zur schließlichen Vollendung des göttlichen Heilsrathes. In dem lezten Gesichte aus dem dritten Jahre des Cyrus c. 10 — 12 erhält er noch weitere und genauere Aufschlüsse über die schweren Drangsalszeiten, welche dem Volke Gottes zu seiner Läuterung in der näheren Zukunft unter Antiochus Epiphanes und in der Endzeit unter dem lezten Feinde, dem Antichriste, bevorstehen.

Cap. VIII. Der aus dem dritten Weltreiche erstehende Feind.

Im Geiste nach Susa in der Landschaft Elymais versezt (v. 1 u. 2) schaut Daniel einen Widder mit zwei Hörnern, welcher von einem vom Abendlande her über die Erde rennenden Ziegenbocke mit einem großen Horne auf der Stirne niedergestoßen und zertreten wird (v. 3—7), sodann wie der Ziegenbock mächtig wurde bis sein großes Horn zerbrach und an seiner Stelle vier ansehnliche Hörner gegen die vier Winde des Himmels aufwuchsen und aus einem derselben ein kleines Horn hervorkam, welches seine Macht gegen Süden und Osten und gegen das heilige Land kehrte, wider das Heer des Himmels stritt und sich bis zum Fürsten des Himmelsheeres erhob, den beständigen Cultus aufhob und die Stätte seines Heiligtums verwüstete (v. 8—12), und hört dann von einem Engel, wie lange dieser Frevel währen solle (v. 13 u. 14). Hierauf wird ihm in v. 15—26 durch einen Engel die Deutung dieses Gesichtes gegeben, und in v. 27 mit einer Bemerkung über die Wirkung dieser Offenbarung auf das Gemüt Daniels diese Begebenheit geschlossen.

Diese Vision wird durch die Zeitbestimmung in v. 1 ausdrücklich zu der Vision des vorigen Cap. in Beziehung gesezt, und schließt sich auch in ihrem Inhalte soweit an dieselbe an, als sie über die in c. 7 nur kurz geschilderten Verhältnisse des zweiten und dritten Weltreiches genauere Offenbarungen gibt. Aber troz dieser Anknüpfungspunkte bildet unser Cap. keinen bloßen Nachtrag zu dem vorigen, sondern gibt eine neue Offenbarung über eine Entwickelungsphase der Weltmacht und ihrer Feindschaft gegen das Volk Gottes, von der in c. 7 nichts geweissagt ist. Die Meinung, daß unser Cap. nur einen Nachtrag zu c. 7 liefere, stüzt sich auf die irrige Vorstellung, daß das vierte Weltreich das macedonische und das kleine Horn in c. 7 mit dem in unserm Cap. geweissagten identisch sei[1].

V. 1—14. Die Vision. V. 1. *Im dritten Jahre des Königtumes des Königs Belsazar erschien mir, mir Daniel, ein Gesicht nach demjeni-*

1) Nach den neuern Kritikern (*Berth. v. Leng. Hitz. Bleek*, Jahrb. f. D. Theol. V S. 57) soll dieses Cap. kurz vor der Wiederweihe des Tempels oder unmittelbar nach derselben, vor oder gleich nach dem Tode des Antiochus Ep. verfaßt sein. Diese Annahme wird aus v. 14, wonach die Drangsalszeit 2300 Abendmorgen dauern soll, gefolgert. Aber abgesehen davon, daß diese Kritiker sich über die Berechnung dieser Zeitangabe nicht einigen können und schon dadurch die Unsicherheit ihrer Hypothesen bekunden, steht der ganze übrige Inhalt des Cap. mit dieser Annahme in Widerspruch. Es enthält gar keine Andeutung von den großen Siegen der Makkabäer, welche der Tempelweihe voraufgingen und sie erst möglich machten, sondern läßt im Gegenteil die Bedrängnis unverändert bis zur Vernichtung des Drängers fortdauern (v. 25), und bricht mit dem Untergange des Drängers ab, ohne irgend eine messianische Aussicht, wie man doch von einer paränetischen Tendenzdichtung eines makkabäischen Juden erwarten solte, so daß sich *Bleek* genötigt sieht, aus eigenen Mitteln „die Andeutung, daß sich an das Aufhören der Einstellung des Jehovadienstes durch den Antiochus Ep. und an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar der Anbruch des von Gott seinem Volke bestimmten Heils anschließen werde", hinzuzudichten, um dem Gesichte „einen messianischen Charakter" zu verleihen.

gen, welches mir früher erschienen war. V. 2. *Und ich sah im Gesichte und es geschah als ich sah, da war ich in Susa der Burg, welche in der Landschaft Elam ist, und ich sah im Gesichte und ich befand mich am Flusse Ulai.* V. 3. *Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe ein Widder stand vor dem Flusse, der hatte zwei Hörner, und die zwei Hörner waren hoch und das eine war höher als das andere, und das höhere stieg später empor.* V. 4. *Ich sah den Widder stoßen gegen Westen und Norden und Süden und kein Thier konte vor ihm bestehen, und niemand rettete aus seiner Hand, und er tat was ihm gefiel und ward gewaltig.* V. 5. *Und ich gab Acht, und siehe ein Ziegenbock kam von Sonnenuntergang her über die ganze Erde, ohne die Erde zu berühren, und der Bock hatte ein ansehnlich Horn zwischen seinen Augen.* V. 6. *Und er kam bis zu dem Widder mit den zwei Hörnern, welchen ich hatte vor dem Flusse stehen sehen, und lief wider ihn an in der Glut seiner Stärke.* V. 7. *Und ich sah ihn neben den Widder gelangen, und er ward auf ihn erbittert und stieß den Widder und zerbrach seine beiden Hörner, und der Widder hatte nicht Kraft vor ihm zu stehen, und er warf ihn zu Boden und zertrat ihn und niemand rettete den Widder aus seiner Hand.* V. 8. *Und der Ziegenbock wurde gewaltig über die Maßen, aber da er in seiner Stärke war, zerbrach das große Horn, und es wuchsen vier ansehnliche Hörner an seiner Stelle nach den vier Winden des Himmels zu.* V. 9. *Und an dem einen von ihnen ging ein Horn aus kleinem Anfange aus und ward übergroß gegen Süden und gegen Osten und gegen das herrliche Land.* V. 10. *Und es ward groß bis zum Heere des Himmels und warf von dem Heere und von den Sternen zur Erde und zertrat sie.* V. 11. *Selbst bis zum Fürsten des Heeres ward es groß und entzog ihm das Beständige, und die Stätte seines Heiligtums ward niedergeworfen.* V. 12. *Und ein Heer soll dahin gegeben werden samt dem Beständigen um des Frevels willen, und die Warheit soll es zu Boden werfen und wird es glücklich hinaus führen.* V. 13. *Und ich hörte einen Heiligen reden und ein anderer Heiliger redete zu jenem, welcher redete: Bis auf wie lange geht das Gesicht von dem Beständigen und dem Verwüstungsfrevel, das Hingeben sowol des Heiligtums als des Heeres zur Zertretung?* V. 14. *Und er sprach zu mir: bis zu zweitausend dreihundert Abendmorgen, da wird das Heiligtum wieder in seinen rechten Stand gesezt.*

V. 1 u. 2 enthalten die geschichtliche Einleitung zu dieser neuen Offenbarung. Dieselbe wurde Daniel im dritten Jahre der Regierung Belsazars zuteil, also zwei Jahre nach dem Gesichte von den vier Weltreichen, s. zu 7, 1, aber nicht im Traume wie jene, sondern im wachen Zustande. Das nachdrucksvolle אֲנִי דָנִיֵּאל ist weder Pleonasmus (*Haev.*), noch ein Zeichen dafür, daß der Pseudonymus sich geflissentlich für Daniel ausgeben wolle (*Ew.*), sondern markirt nachdrücklich, daß Daniel fortan in der ersten Person von sich redet (*Klief.*). Der Artikel an הַנִּרְאָה vertritt die Stelle des Relativums אֲשֶׁר und der Ausdruck ist concis für הֶחָזוֹן אֲשֶׁר נִרְאָה, vgl. *Ew.* Lehrb. §. 335[a]. בַּתְּחִלָּה wie 9, 21 in der allgemeinen Bed. früher;

so schon Gen. 13, 3. 41, 21. 43, 18. 20. Jes. 1, 26, synonym mit בָּרִאשֹׁנָה. Hier weist es auf c. 7 zurück und in 9, 21 auf v. 16 ff. unsers Cap. — Im Gesichte d. i. *ἐν πνεύματι* nicht *ἐν σώματι* wurde Daniel in die Burg Susa in der Landschaft Elam (Elymais) versezt. Durch die Worte: ich sah im Gesichte und es geschah als ich sah, die der Angabe des Schauplatzes der Vision voraufgehen, wird das Sein in Susa als ein visionäres bezeichnet und dem Mißverständnisse, als sei Daniel in leiblicher Wirklichkeit dort gewesen, genügend vorgebeugt. Dies erkennen *v. Leng., Hitz., Maur.* mit *Haev., Hgstb., Kran.* u. *Klief.* an gegen *Berth.* u. *Ros.,* welche diese Angabe im Beihalte von v. 27 dahin verstanden, daß Daniel sich persönlich zur Ausrichtung von Geschäften des Königs in Susa befunden habe, woraus dann *Berth.* die Anklage gegen den Pseudodaniel formirte, daß er nicht gewußt habe, daß Elam unter Nabonned nicht zu Babel gehörte und der Königspalast zu Susa noch nicht existirte. Aber diese Anklagen selbst sind geschichtlich nicht zu begründen. Ueber die Stellung, welche Elam unter Belsazar zu Babel oder zum chaldäischen Reiche eingenommen, fehlen uns sichere Nachrichten. Zwar hat mit älteren Theologen nicht nur *Hgstb.* (Beitrr. I S. 42 f.) aus den Weissagungen Jer. 49, 34 ff. vgl. mit 25, 25 u. Ez. 32, 24 gefolgert, daß Nebucadnezar auch Elam unterjocht habe, sondern auch *M. v. Niebuhr* (Gesch. Assurs S. 211 ff.) sucht aus diesen und andern Stellen des A. Test. die Ansicht zu begründen, daß Nebucadnezar nach dem Tode des Kyaxares (Uwakhshatra), dem er zur Treue verpflichtet war, dem Nachfolger zu huldigen sich geweigert und einen Krieg gegen Medien geführt und dabei Elam seinem Reiche einverleibt habe. Aber schon *Haev.* hat dagegen richtig bemerkt, daß die Unterwerfung Elams durch Nebucadnezar mit dem Factum der Teilung des assyrischen Reichs zwischen dem babylonischen Könige Nabopolassar und dem medischen Könige Kyaxares, wobei ersterer die westliche, lezterer die östliche Hälfte erhielt, kaum vereinbar sei, und daß aus den angeff. prophetischen Stellen eine Eroberung Elams durch die Chaldäer sich nicht folgern lasse. Jeremia verkündigt weder in 25, 25 noch in 49, 34 ff. eine Besiegung Elams durch Nebucadnezar, vielmehr weissagt er in c. 49 den gänzlichen Untergang Elams oder ein Gottesgericht in Zügen, die viel zu stark und erhaben sind für eine bloße Zinsbarmachung und Einverleibung in einen neuen Staat. — Zudem fordert unsere Stelle in keiner Weise, daß Susa und Elam Provinzen des Chaldäischen Reichs waren, da die Meinung, daß Daniel in Susa öffentliche Geschäfte für den chaldäischen König besorgt habe, sich nur auf falsche Deutung von v. 2 u. 27 gründet. Aus der ekstatischen Versetzung des Propheten in die Burg Susa folgt weiter nichts, als daß diese Burg schon zur Zeit des noch bestehenden Chaldäerreichs ein Centralpunkt elamitischer oder persischer Macht war. Und die nähere Bestimmung der Lage dieser Burg durch die Worte: welche in der Landschaft Elam, weist entschieden auf die Zeit Daniels hin, in welcher Susa noch zur Landschaft Elam gehörte, während von den Königen des Perserreichs diese Landschaft zur Satrapie Susis, Susiane, jezt Chusistan, gezogen und Susa zur Hauptstadt dieser Provinz gemacht wurde, daher von Schriftstellern, die nach dieser Zeit noch zwischen Susis (Su-

siane) und Elymais (Elam) unterscheiden, wie *Strab. XVI, 1, 17 f.*, *Plin. hist. nat. VI, 27: Susianen ab Elymaide disterminat amnis Eulaeus*, die Hauptstadt Susa nicht als in Elam gelegen bezeichnet wird.

Noch weniger begründet ist die Behauptung, daß die Burg Susa zu Daniels Zeit noch nicht existirt habe oder — wie *Duncker* Gesch. des Alterth. II S. 913 der 3. Aufl. sich noch darüber ausspricht — daß erst Darius die Residenz oder den Königssitz nach Susa verlegt habe mit der Absicht, daß sie der bleibende Wohnsitz für ihn und seine Nachfolger, der Mittelpunkt des Reichs und dessen Verwaltung sein solle, und daß *Plinius* und *Aelian* bestimt sagen, Darius habe Susa die Königsburg der Perser erbaut und die Inschriften diese Angaben bestätigen. Denn um mit dem lezteren anzufangen, so besagt die in den Ruinen eines Palastes zu Susa aufgefundene Inschrift nach der Entzifferung von *Mordtmann* in der D. morgl. Ztschr. XVI S. 123 ff., welche *Duncker* als Beleg für seine Darstellung citirt, nur: „Es spricht Artaxerxes der große König, der Sohn des Darius des Sohns des Achämeniden Vistaçpa: dies Gebäude hat mein Urgroßvater Darius errichtet; später wurde es von meinem Großvater Artaxerxes ausgebessert". Diese Inschrift bestätigt somit nur die Erbauung eines Palastes in Susa durch Darius, weiter nichts, woraus man doch unmöglich schließen kann, daß Darius erst die Stadt gegründet oder die erste Burg in derselben erbaut habe. Eben so wenig liegt dies in den Worten *Aelian's*, *nat. animal. I, 59:* „Darius war stolz auf die Errichtung vielgepriesener Gebäude, die er in Susa ausgeführt hatte". Und auch *Plinius* spricht genau genommen nur von der Erhebung Susa's zur Hauptstadt des Reichs durch Darius, was nicht ausschließt, daß Susa bereits vorher eine ansehnliche Stadt war und eine Königsburg hatte, in welcher schon Cyrus einige Monate des Jahres residirt haben mochte (nach *Xenoph. Cyrop. VIII, 6, 22. Anab. III, 5, 15* u. A. vgl. *Brissonius de regio Pers. princ. p. 88 sq.*)[1]. Die Gründung von Susa und der alten Burg in Susa reicht in die vorgeschichtliche Zeit zurück. Nach *Strab. XV, 2, 3* soll Susa von Tithonos, dem Vater Memnons erbaut sein. Damit steht das Epitheton *Μεμνόνια Σοῦσα*, welches *Herod. VII, 151. V, 54* u. 53 u. *Aelian nat. anim. XIII, 18* der Stadt Susa beilegen, im Einklange. Denn solte dies auch weiter nichts besagen, als in Susa war ein Memnonsgrab (*Haev.*), so würde doch die Verlegung eines Memnoniums dorthin hinlänglich bezeugen, daß die Stadt oder ihre Burg für uralt gehalten wurde, für so alt, daß der mythische Memnon dort gelebt habe und begra-

1) *Aelian's* Worte lauten: *Κῦρος μέν, ὥς φασιν, ὁ πρεσβύτερος μέγα ἐφρόνει ἐπὶ βασιλείοις τοῖς ἐν Περσεπόλει, οἵσπερ οὖν αὐτὸς ᾠκοδομήσατο· Δαρεῖος δὲ ἐπὶ τῇ κατασκευῇ τῇ τῶν οἰκοδομημάτων τῶν Σούσων· καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνος ἐν Σούσοις τὰ ᾀδόμενα ἐκεῖνα εἰργάσατο. Plinius, hist. nat. VI, 27* dagegen bemerkt über *Susiane: in qua vetus regia Persarum Susa a Dario Hystaspis filio condita*, was man so verstehen könte, als schreibe er dem Darius die Gründung der Stadt Susa zu. Allein wie wenig Gewicht auf diese Angabe zu legen sei, ergibt sich schon aus der ähnlich lautenden Angabe *hist. nat. VI, 14 (17): Echatana caput Mediae Seleucus rex condidit*, die einen offenbaren Irrtum enthält, da *Echatana* unter dem Namen *Achmeta* schon Esr. 6, 2 zu Darius Hystaspis Zeit erwähnt wird, in deren Burg das Reichsarchiv der persischen Könige aufbewahrt wurde.

ben worden sei. — Die Stadt hatte ihren Namen שׁוּשַׁן Lilie von den in dieser Gegend in großer Fülle wachsenden Lilien (*Athen. Deipnos. XII p. 409. Stephan. Byz.* u. A.) und hatte nach *Strab. XV, 3, 2* in länglicher Gestalt einen Umfang von 120 Stadien (3 d. Meilen), nach andern gar 200 Stadien. Die Burg derselben hieß *Memnoneion* und war stark befestigt. Hier war „der goldreiche Sitz", hier lagen „die goldgeschmükten Gemächer des Dareios", wie *Aeschylos* (*Pers. 3. 4. 159. 160*) sagt, der „weitberühmte Palast", περιβόητα βασίλεια, wie *Diod. Sic. XVII, 65* sich ausdrükt. — Die Trümmer von *Susa* finden sich in einer jezt nur von Löwen und Hyänen bewohnten Wildnis am östlichen Ufer des Shapur, zwischen diesem und dem Dizful, wo sich drei mächtige Ruinenhügel 80—100 Fuß hoch erheben, welche den Umfang der Burg bezeichnen, während ostwärts davon Trümmerhaufen geringerer Art die Ueberreste der Stadt andeuten, die noch heutiges Tags den Namen *Schusch* tragen vgl. *Herz.*'s Realenc. XV S. 263 f. u. *Duncker* Gesch. d. Alt. II S. 942 ff.

Die Bezeichnung Elams als מְדִינָה Landschaft weist nicht auf eine chaldäische Provinz hin. עֵילָם griech. Ἐλυμαΐς bildete den westlichen Teil der persischen Satrapie Susis oder Susiane, welche am Fuße des Hochlandes von Iran, am Beginne des Tieflandes des Tigris und Euphrat in der Mitte zwischen Persien und Babylon lag, von den Persern *Uvaja*, von den Griechen *Susis* oder *Susiane* nach der Hauptstadt, oder *Kissia* nach ihren Bewohnern genant. Sie wird von dem westlichen Randgebirge Persiens und dem Tigris umschlossen und endet im Süden in einer heißen, sumpfigen und hafenlosen Küste, die sich von der Mündung des Tigris bis zur Mündung des Aurvaiti (Oroatis) erstrekt. *Strabo* (*XV, 732*) sagt, Susiane sei von zwei Stämmen, den Kissiern und den Elymäern bewohnt, *Herod.* (*III, 91. V, 49. VII, 62*) dagegen nent nur die Kissier als Bewohner des Landes gleiches Namens. Die durch *Josephus* (*Antt. I, 6, 4*: Ἔλαμος γὰρ Ἐλαμαίους Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας κατέλιπεν) in Umlauf gesezte Sage, daß die Elamiter Stammväter der Perser seien, hat keinen historischen Grund. Das Tiefthal des Tigris und Euphrat war Semitenland. „Die Namen der Städte und Flüsse des Landes bestätigen die Angabe der Genesis, welche den Elam unter den Söhnen Sems nent, wenn auch die Errichtung der persischen Residenz in Elam, die lange Dauer der persischen Herschaft auf Sitte und Art der semitischen Einwohner ihre Wirkungen üben mußten und geübt haben" (*Duncker* S. 942). — Die weitere Angabe: daß Daniel im Gesichte am Flusse *Ulai* war, lehrt, daß Susa an diesem Flusse lag. אוּלַי ist des Εὐλαῖος, *Eulaeus* der Griechen und Römer, von dem *Plinius l. c.* sagt: *circuit arcem Susorum*, und den auch *Arrian* (*exped. Alex. VII, 7*) als schiffbaren Fluß von Susis erwähnt, wogegen *Herod. I, 188. V, 49. 52* u. *Strabo XV, 3, 4* Susa an den Fluß *Choaspes* setzen. Diese widersprechenden Angaben lassen sich am einfachsten durch die Annahme ausgleichen, daß *Ulai, Eulaeus*, der semitische, *Choaspes* der arische (persische) Name des den Shapur und Dizful aufnehmenden *Kuran* war. Dafür spricht nicht allein, daß der Name *Choaspes* unzweifelhaft persischen Ursprungs ist, mit *açp* zusammenhängt, אוּלַי dagegen eine semitische Wortbildung ist, sondern noch mehr, daß *Herodot* den *Eulaeus* gar nicht kent,

während *Ptolemaeus* (*VI, 3, 2*) den *Choaspes* nicht erwähnt, dagegen zwei Quellen des *Eulaeus*, die eine in Medien, die andere in Susiane, angibt, und daß gerade was *Herod. I, 188* vom Choaspes sagt, daß die Könige von Persien nur allein dieses Wasser trinken und sich weit nachführen lassen, bei *Plinius h. n. VI, 27* vom Euläus berichtet, in *XXXI, 3* freilich vom Choaspes und Euläus ausgesagt wird[1].

Nach Susa wurde Daniel im Geiste versezt, um hier in der künftigen Königsburg des persischen Reiches den Untergang dieser Weltmacht zu schauen, wie Ezechiel nach Jerusalem entrükt wurde, um dort das Gericht der Zerstörung dieser Stadt zu schauen. Auch die Stellung des Propheten an den Fluß Ulai ist bedeutsam, läßt sich aber nicht mit *Kran.* aus v. 3 u. 6 erklären, „wo das betreffende Thierreich in ähnlicher Beziehung zu dem strömenden Flusse stehe, wie die vier Reiche in 7, 2 zum Meere". Denn der geographisch bestimte Fluß Ulai hat mit dem Meere als Symbole der Völkerwelt (7, 2) nichts gemein. Der Ulai ist vielmehr genant als der Ort, wo nachher der Widder und der Ziegenbock zusammenstießen und der das Schicksal des persischen Reichs entscheidende Schlag erfolgte.

Wie demnach der Schauplatz dieser Vision in innerlichem Zusammenhange mit ihrem Inhalte steht, so auch die Zeit, in welcher diese Offenbarung an Daniel erging. Mit dem dritten Jahre Belsazars erlosch die Dynastie Nebucadnezars, des Gründers des babylonischen Weltreichs. In diesem Jahre wurde Belsazar, der Sohn und Nachfolger Nebucadnezars, getödtet und die Herschaft ging nun auf Seitenverwandte, endlich auf einen Eindringling über, unter welchen das so mächtige Weltreich in wenig Jahren zusammenbrach. Kurz vor dem Tode Belsazars war also das Ende der babylonischen Monarchie vorauszusehen und der Zeitpunkt nicht sehr ferne, der mit dem Falle Babylons das Exil enden solte. Dieser Zeitpunkt war ganz geeignet, dem Propheten in einem Gesichte zu offenbaren, was nach dem Sturze Babels und nach dem Aufhören des Exils geschehen werde.

In v. 3—14 folgt das Gesicht, welches dann v. 15—28 gedeutet wird. V. 3f. Daniel schaut zunächst *einen* Widder (אַיִל Schafbock) vor dem Flusse stehen. אֶחָד steht nicht für den unbestimten Artikel, sondern ist Zahlwort, im Gegensatz zu den zwei Hörnern, die der *eine* Widder hat. Die zwei Hörner des Widders waren hoch, aber das eine höher als das andere und das höhere später emporkommend. הָאַחַת nicht: das erste, sondern das eine, und הַשֵּׁנִית das andere; denn das höhere wuchs zulezt hoch

1) Für diese schon von Aelteren proponirte Ausgleichung der Nachrichten der Klassiker über den *Eulaeus* und *Choaspes* hat sich nach dem Vorgange von *Theod. Menken* in den Jahrbb. f. klass. Philologie 1862 S. 545ff. auch *Duncker* Gesch. d. Alt. II S. 943 Anm. entschieden. Weniger Warscheinlichkeit hat die Annahme, daß *Choaspes* der heutige *Kerrah* oder *Kerkha*, *Eulaeus* der jetzige *Dizful* sei, da Susa zwischen diesen beiden Flüssen lag (*Ker Porter*, *Winer*, *Rüetschi* in *Herz.*'s Realenc. XV, 246), und erhält auch durch das Bas-Relief von *Kojundshik* bei *Layard*, Nineveh u. Babylon S. 452f., welches die Belagerung einer zwischen zwei Flüssen gelegenen Stadt darstelt, keine hinreichende Bestätigung, da die Combination dieser Stadt mit Susa bloße Vermutung bleibt.

empor. Dies ist nicht so zu verstehen, daß Daniel den Widder erst ohne Hörner sah, darauf die Hörner hervorwachsen und endlich das eine Horn höher als das andere werden (*v. Leng. Hitz.*), sondern die Sache verhält sich so, daß Daniel den Widder von Anfang an mit zwei Hörnern versehen, aber weiterhin das eine Horn über das andere hinauswachsen sah (*Klief.*). Den Widder mit den zwei Hörnern deutet der Engel v. 20 von den Königen von Medien und Persien. Hienach darf man die beiden Hörner nicht mit *Theodrt.* von den beiden Dynastien des Cyrus und Darius Hystaspis verstehen, sondern, da der Widder das eine Königtum der Meder und Perser vorstelt, so sind die zwei Hörner die Völker der Meder und Perser, aus deren Vereinigung die medopersische Monarchie erwuchs. Beide Völker waren die Hörner d. h. die Kraft dieser Monarchie, darum sind beide hoch. — Das eine Horn, das hernach über das andere emporwuchs, sind die Perser, die sich über die Macht der Meder erhoben. — Widder und Bock als Bilder von Königen, Fürsten, Anführern kommen öfter vor, vgl. Jes. 14, 9. Ez. 34, 17. 39, 18. Jer. 50, 8. Sach. 10, 3. Im Bundehesch erscheint der Schutzgeist des persischen Reichs unter der Gestalt eines Schafbocks mit reinen Füßen und scharf gespizten Hörnern, und nach *Amm. Marcell. XIX, 1* trägt der Perserkönig, wenn er an der Spitze des Heeres steht, statt des Diadems einen Widderkopf, vgl. *Haev.* zu u. St. Der Vergleichungspunkt dieses Symbols ist nicht in dem Reichtum (Wolle) und dem aggressiven Wesen (Hörner) des Widders zu suchen (*Theodrt. Venema*), sondern Schafbock und Ziegenbock bilden, wie *Hofm.* richtig bemerkt hat, einen ähnlichen Gegensatz schwerfälliger Festigkeit und gewandter Leichtigkeit wie Bär und Pardel. — Der Widder steht vor dem Flusse und stößt nach Westen, Norden und Süden, aber nicht nach Osten. Der Fluß ist also nicht der im Osten von Susa fließende, denn da stehend würde der Widder gegen Westen stoßend auf Susa, die Hauptstadt seines Reiches stoßen, sondern der im Westen von Susa fließende, und der Widder am Westufer dieses Flusses stehend zu denken, von wo aus er mit seinen Hörnern alle Thiere vor sich her niederstieß d. h. alle Völker und Reiche seiner Macht unterwarf nach drei Weltgegenden; nach Westen, wo Babylonien, Syrien und Kleinasien, nach Süden, wo Aegypten, nach Norden, wo die Armenischen und Scythischen Völker unterjocht und dem persischen Reiche einverleibt wurden. Nach Osten stößt er nicht — nicht etwa deshalb, weil er nur vor und neben sich, aber ohne seine Stellung zu wechseln nicht rückwärts stoßen konte (*Hitz.*), oder weil die Medoperser selbst von Osten kamen (*v. Leng. Kran.*), auch nicht deshalb, weil die Eroberungen der Perser sich nicht gegen Osten erstrekten (*Haev.*); denn Cyrus und Darius haben auch östlich von Persien wohnende Völker bis an den Indus bezwungen. Aber für die Entfaltung der medopersischen Monarchie als Weltreich waren die Eroberungen im Osten untergeordnet, und sind deshalb nicht mit erwähnt. Das Stoßen nach drei Weltgegenden entspricht den drei Rippen im Maule des Bären 7, 5 und besagt, daß das medopersische Weltreich troz der Unwiderstehlichkeit seiner Waffen doch seine Macht nicht nach allen Weltgegenden ausgebreitet hat. נִגַּח stoßen, von Thieren Ex. 21, 28 u. ö., im Piel tropisch auf Völker übertragen

Deut. 33,17 Ps. 44,6 u. a. יַעַמְדוּ ist Potentialis: konten nicht stehen. Das Masculinum steht, weil die חַיּוֹת Reiche und Völker abbilden. עָשָׂה כִרְצֹנוֹ drückt das willkürliche Schalten, das despotische Verfahren aus. הִגְדִּיל großtun, nicht: hochmütig sein, denn בִּלְבָבוֹ v. 25 steht hier nicht dabei, sondern: groß machen das Tun = הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת Joel 2,20 f. Ps. 126, 2. 3, im Sinne von: groß, gewaltig werden, vgl. v. 8.

V. 5 ff. Nachdem Daniel das Gebahren des Widders eine Weile geschaut hat, sieht er einen Ziegenbock von Westen her über die Erde kommen, mit Grimmesmacht auf den zweigehörnten Widder anrennen und ihn zu Boden werfen und zertreten. Der Ziegenbock stelt nach der Deutung des Engels v. 21 den König von Javan (Griechenland, Macedonien) vor, aber nicht die Person des Königs (*Gesen.*), sondern das Königtum Javan, denn nach v. 21 symbolisirt das große Horn des Bocks den ersten König, also kann der Bock selbst nicht einen einzelnen König bezeichnen. Der Bock komt von Sonnenuntergang, denn Macedonien lag von Susa oder Persien aus gegen Westen. Sein Kommen über die Erde wird näher bestimt durch וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ und er war die Erde nicht berührend d. h. wie im Fluge über sie hineilend. Diese Bemerkung entspricht den vier Flügeln des Pardels 7, 6. Der Bock hatte קֶרֶן חָזוּת zwischen den Augen, d. h. nicht: ein Visions-Horn, ein Horn, wie es ein Bock in der Natur sonst nicht, nur hier im Gesichte hat (*Hofm. Klief.*). Bei dieser Auffassung wäre חָזוּת ein ganz müssiger Zusatz, da ja der Bock selbst schon als ein visionärer, nur im Gesichte erscheinender bezeichnet ist. Auf die richtige Erklärung führt v. 8, wo קֶרֶן חָזוּת durch הַקֶּרֶן הַגְּדוֹלָה wiedergegeben ist. חָזוּת hat demnach die Bedeutung von מַרְאֶה in dem *Keri* אִישׁ מַרְאֶה 2 Sam. 23,21 (vgl. שַׁפִּירָן בְּחֵיזוּ Targ. Esth. 2,2) ein Horn von Ansehen, ansehnlicher Größe; *κέρας θεωρητόν* (LXX *Theodot.*), welches *Theodrt.* durch *ἐπίσημον καὶ περίβλεπτον* erklärt. — Das Horn saß zwischen den Augen d. i. mitten auf der Stirn, dem Centrum der ganzen Kraft, und stelt nach v. 21 den ersten König d. i. den Gründer des Javanischen Weltreichs oder die durch ihn repräsentirte Dynastie dieses Reiches dar. Bis zu dem Widder, dem Inhaber von zwei Hörnern, d. h. dem zweigehörnten Widder am Ulai gekommen rent der Ziegenbock gegen ihn an in der Glut seiner Kraft d. h. in der Zornglut, welche seine Kraft ihm eingab, und stieß ihn in höchster Erbitterung nieder. Dies wird durch das eingeschobene: und ich sah ihn anlangen bei dem Widder, als die Hauptsache hervorgehoben, und dann erst die gänzliche Vernichtung desselben weiter geschildert. Er zerbrach ihm seine beiden Hörner, die der Widder also noch hatte, d. i. die Macht Mediens und Persiens, die beiden Bestandteile des persischen Weltreichs. Diese Darstellung erweist sich als echte Prophetie, während ein *ex eventu* dichtender Verfasser das die Macht Mediens abbildende Horn wol schon früher würde durch das andere Horn haben abstoßen lassen, s. zu 7, 8. 20. Auch das Niederstoßen am Ulai erklärt sich aus der Idee der Weissagung, wonach die Macht des Widders an dem Centralsitze seiner Herschaft vernichtet wird, ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Verlauf der Siege, durch welche Alexander d. Gr. den Untergang der persischen Monarchie vollführte. — In dem Schlußsatze v. 7 wird die völlige Vernichtung mit

den Worten des 4. Verses geschildert, um die Idee der gerechten Vergeltung auszudrücken. Wie Medopersien die anderen Reiche zertreten hatte, so wurde es nun selbst zertreten.

V. 8. Die Wandelung des Javanischen Reiches. Durch Niederwerfung des Widders ward der Ziegenbock sehr groß, gewaltig (הִגְדִּיל wie v. 4). Auf dem Höhepunkte seiner Macht aber wurde das große Horn zerbrochen, und an seiner Statt wuchsen vier ansehnliche Hörner nach den vier Himmelsgegenden empor. חָזוּת steht adverbial: in Ansehnlichkeit: Es kamen empor in Ansehnlichkeit viere an seiner Stelle. Diese Angabe steht nicht in Widerspruch mit v. 22 u. 11, 4, wonach die vier Reiche nicht die Kraft des einen großen Hornes haben; denn der Gedanke ist nur der: sie stellen für sich eine ansehnliche Macht vor, ohne jedoch die Macht des einen ungeteilten Reiches zu gewinnen. Das Zerbrechen des großen Hornes bedeutet den Zerfall der Monarchie Alexanders bei seinem Tode. Die vier an der Stelle des einen großen hervorwachsenden Hörner sind nach v. 22 vier Königreiche. Das sind die Dynastien seiner Diadochen, von welchen zwar fünf: Antigonus, Ptolemäus, Kassander und Lysimachus sich den Königstitel anmaßten, aber erst nach Besiegung des Antigonus in der Schlacht bei Ipsus im J. 301 v. Chr., also 22 Jahre nach Alexanders Tode († 323) vier wirkliche Könige wurden und sich in das Reich so teilten, daß Lysimachus Thracien und Bithynien, Kassander Macedonien und Griechenland, Seleucus Syrien, Babylonien und die östlichen Länder bis nach Indien, Ptolemäus Aegypten, Palästina und *Arabia petraea* erhielt. Daraus aber, daß dies erst geschah, nachdem alle Sprößlinge des königlichen Stammes ausgerottet waren, läßt sich nicht mit *Haev.* folgern, daß das Zerbrechen des großen Horns nicht den Tod Alexanders, sondern das Erlöschen seines Stammes oder Hauses bezeichne, wofür auch die Angabe *Justin*'s, *hist. XV, 2, 13: hujus (i. e. regii) honoris ornamentis tamdiu omnes abstinuerunt, quamdiu filii regis sui superesse potuerunt. Tanta in illis verecundia erat, ut cum opes regias haberent, regum tamen nominibus aequo animo caruerint, quoad Alexandro justus haeres fuit,* kein beweiskräftiges Zeugnis liefert. Wenn das Zerbrechen des Hornes in den Zeitpunkt gesezt wird, da das Horn mächtig war, sowol hier als in 11, 4, so läßt sich die Beziehung der Worte auf den plözlichen Tod Alexanders in der Blüte seiner Jahre und auf dem Höhepunkte seiner Siege gar nicht verkennen und unter dem Zerbrechen des Horns nur der Tod Alexanders verstehen, mit dem auch das von ihm gegründete Reich zusammenbrach, obwol dieses noch zwei Decennien lang von seinen Feldherrn einigermaßen zusammen gehalten wurde, bis die herschsüchtigsten und mächtigsten unter ihnen sich zu Königen aufwarfen und dann nach Besiegung des Antigonus die förmliche Teilung in die schon genanten vier ansehnlichen Reiche zu Stande kam. — Die prophetische Darstellung ist keine Prädiction geschichtlicher Einzelheiten, sondern gibt nur die allgemeinen Grundzüge der Entwickelung der Weltreiche und auch diese nicht in der Forn von historiographischer Vorherverkündigung, sondern nur so, daß sie den Grundgedanken der gottgeordneten Entfaltung dieser Weltreiche vorzeichnet. Dieser ideelle Grundgedanke der Weissagung

hat sich erfüllungsgeschichtlich so verwirklicht, daß aus dem einen großen Reiche nach dem Tode des Gründers im Laufe der Zeit vier ansehnliche Reiche entstanden. Auch die Vierzahl komt in der prophetischen Anschauung nur nach ihrer symbolischen Idee als die Zahl der Welt in ihrer Ausdehnung nach den vier Himmelsgegenden in Betracht, so daß dadurch nur der Gedanke ausgesprochen ist: das eine die Welt umfassende Reich wird in eine Mehrheit von Königtümern nach allen Himmelsrichtungen zerfallen (*Klief.*). Erfüllungsgeschichtlich hat sich dies dann so realisirt, daß aus den Streitigkeiten der Diadochen um die Herschaft vier Reiche nach den vier Weltgegenden hin zu längerem Bestande hervorgingen; das des Kassander (Macedonien) gegen Westen, das des Seleucus mit Babylonien u. s. w. gegen Osten, das des Lysimachus mit Thracien und Bithynien gegen Norden, endlich das des Ptolemäus mit Aegypten gegen Süden[1].

V. 9—12. Ohne die Entwickelung der vier Hörner weiter zu verfolgen, geht die Weissagung sofort auf das kleine Horn über, welches aus einem der vier Hörner hervorwuchs und für die Geschichte des Volkes Gottes große Bedeutung gewann. Die Masculinformen מֵהֶם und יָצָא sind aus einer *constructio ad sensum* zu erklären. אַחַת nach קֶרֶן ist eben so wenig überflüssig wie das מִן in מִצְּעִירָה. אַחַת ist Zahlwort: ein Horn, nicht mehrere; מִן weder comparativisch: weniger als klein d. h. nicht sehr klein (*Ew.*) oder: weniger als Geringfügigkeit, Elendigkeit d. h. auf gar elende Weise (*Haev.*); die eine Erklärung ist gezwungener als die andere und der Begriff der Elendigkeit ganz unerwiesen. Noch dient מִן zur Umschreibung des Superlativ = *perpaucus* (*Gesen. Win. Aub.* u. A.), indem dafür sprachliche Analogien fehlen. מִן bed. von, aus, ist aber nicht mit קֶרֶן zu verknüpfen: ein Horn von Kleinheit (*v. Leng.*), wobei מִן überflüssig wäre, sondern mit dem *verbo* יָצָא es kam hervor aus Kleinheit her, *a parvo i. e. a parvis initiis* (*Maur. Hofm. Kran. Klief.*). So entspricht es dem זְעֵירָה סִלְקַת 7,8. In den Worten: es ging aus Kleinheit hervor, liegt, daß es von kleinen Anfängen zu großer Macht emporwuchs; denn es wurde sehr groß d. h. mächtig gegen den Süden, den Osten und gegen הַצְּבִי die Herrlich-

1) Wenn dagegen *Hitz.* die prophetische Darstellung sowol hier als in 11, 4, daß mit oder gleich nach dem Tode Alexanders sein Reich geteilt worden sei, durch Verweisung auf 1 Makk. 1, 6, wonach Alexander selbst kurz vor seinem Tode das Reich unter seine Feldherrn geteilt habe, erklären will, so hat er dabei nicht nur den idealen Charakter der Prophetie gänzlich verkant, sondern auch die Sache selbst nicht im mindesten aufgehellt. Denn die in 1 Makk. 1, 6 uns entgegentretende Sage, welche nicht nur arabische und persische Schriftsteller, sondern auch *Moses* von *Chorene* und selbst spätere griechische und lateinische Historiographen, wie *Ammian Marcell.* wiederholen, wird schon von *Curtius X, 10, 5* für *fama vana* erklärt und ist von *Wernsdorf, de fide librr. Macc. p. 40 sqq.* u. *Droysen:* das Testament Alexanders, Dritte Beilage zu s. Gesch. des Hellenismus Bd. I als grundlos nachgewiesen, vgl. *Grimm* k. ex. Hdb. zu 1 Makk. 1, 6. Mag dieselbe auch ursprünglich von Parteigängern der hellenistischen Könige in Umlauf gesezt worden sein, um deren Herschaft in den Augen des Volks zu legitimiren, wie *Grimm* vermutet, so scheint doch die Bestätigung, welche das Buch Daniel dafür zu bieten schien, zu ihrer großen Verbreitung bei den orientalischen und byzantinischen Schriftstellern mitgewirkt zu haben, und schon der Verf. des ersten Buches der Makkabäer hatte bei seiner Darstellung ohne Zweifel das Buch Daniel vor Augen.

keit d.i. gegen das herrliche Land. הַצְּבִי = אֶרֶץ הַצְּבִי 11,16.41. Diese Bezeichnung des Landes Israel ist nach Jer. 3,19 u. Ez. 20,6.15 gebildet, wo dieses Land ein Besiztum größter Herrlichkeit der Völker, eine Zierde aller Länder d.h. das herrlichste Land, das ein Volk besitzen kann, genant wird. Der Ausdruck ist synonym dem אֶרֶץ חֶמְדָּה Jer. 3,19. Sach. 7, 14. Ps. 106,24. So wird Canaan bezeichnet wegen seiner großen Fruchtbarkeit, als Land das von Milch und Honig fließt, s. zu Ez. 20,6. — Das eine der vier Hörner, aus welchem das kleine Horn herauswuchs, ist die syrische Monarchie und das daraus hervorwachsende Horn der König *Antiochus Epiphanes*, wie auf Grund von 1 Makk. 1,10 ff. schon *Josephus* (*Antt. X, 11, 7*) und alle Ausll. anerkennen. Der Süden, gegen den er groß wurde, ist Aegypten, vgl. 11,5 und in Bezug auf das Geschichtliche 1 Makk. 1,16 ff.; der Osten nicht Asien (*Kran.*), sondern Babylonien und besonders Elymais und Armenien 1 Makk. 1,31.37. 3,31.37. 6,1—4, wonach er Elymäis eroberte und den König Artaxias von Armenien bezwang (*Appian. Syr.* c. 45.66. *Polyb. XXXI, 11.* Außer dem Süden und Osten ist als drittes Land das zwischen liegende Canaan, das heilige Land genant, wie in anderem Zusammenhange Jes. 19,23 ff. als drittes zwischen Aegypten und Assur, aber וְאֶל הַצְּבִי nicht mit *Kran.* als exegetischer Zusatz zu וְאֶל הַמִּזְרָח zu betrachten. Denn Palästina lag weder für Daniel, noch geographisch östlich von dem durch das kleine Horn angedeuteten Reiche, da zur Identificirung dieses Reichs mit dem Javanischen, vom Westen aus operirenden Horne der Text keinen Anhalt liefert. — V. 10. Wie dieses Horn in die Weite, gen Süden und Osten groß ward, so wuchs es in die Höhe auf ungemessene Weise bis zum Heere des Himmels und warf von demselben, nämlich von den Sternen etliche zur Erde. צְבָא הַשָּׁמַיִם ist hier wie Jer. 33,22 die Gesamtheit der Himmelskörper, der Gestirne, und מִן הַכּוֹכָבִים Epexegese des מִן הַצָּבָא. Daniel sieht in der Vision das Horn so in die Höhe wachsen, daß es bis an den Himmel reicht, die Himmelskörper mit der Hand erreichen kann und etliche von den Sternen (מִן ist partitiv) herunter auf die Erde wirft und sie zertritt d.h. mit Verachtung vernichtet. Was unter den Sternen zu verstehen ist, sagt uns die Deutung des Engels v. 24, nämlich das Volk der Heiligen, das Volk Gottes. Die zur Erde geworfenen Sterne sind hienach weder die Leviten (*Grot.*), noch die *viri illustres* in Israel (*Glass.*), noch die Oberhäupter der Juden in Kirche und Staat (*Dathe*). Wenn das Volk der Heiligen überhaupt mit dem Himmelsheere, den Gestirnen verglichen wird, so können die einzelnen Sterne nicht die geistlichen oder weltlichen Häupter, sondern nur im Allgemeinen Glieder dieses Volkes sein. Unter dem Volke der Heiligen aber ist, da das kleine Horn den Antiochus Ep. bezeichnet, das Volk Gottes im A. Bunde, das Volk Israel zu verstehen. Dieses heißt Volk der Heiligen vermöge seiner Berufung zum heiligen Volke Ex. 19,6, weil „es die Offenbarung Gottes und Gott selbst unter sich wohnend hatte, ganz abgesehen von dem subjectiven Grade der Heiligung bei den Einzelnen“ (*Klief.*). Die Vergleichung desselben mit dem Heere der Sterne aber ist nicht aus jüdischem Nationalstolz geflossen (*Berth.*), auch nicht daraus zu erklären, daß Daniel nur an die warhaft Gläubigen Israels denke

(*Theodrt. Häv.*), oder der Pseudonymus meine, mit dem Tode des Antiochus werde der Messias erscheinen und dann Israel nach Austilgung der Gottlosen ein Volk von lauter Heiligen werden. Die Vergleichung hat ihre Wurzel vielmehr darin, daß Gott der König Israels der Gott der Heerscharen heißt und unter den צְבָאוֹת zwar gewöhnlich die Gestirne oder die Engel zu verstehen sind, aber auch die von Gott aus Aegypten ausgeführten Stämme Israels צִבְאוֹת יְהוָה heißen Ex. 7,4. 12,41. Wie im Himmel die Engel und Gestirne, so bilden auf Erden die Söhne Israels das Heer Gottes; und wie die Engel vermöge der Heiligkeit ihrer Natur קְדוֹשִׁים heißen, so die Israeliten vermöge ihrer Erwählung zum heiligen Volke Gottes, welches in dieser Welt das Himmelreich bauen soll. Wie Gott der König dieses Volkes seinen Thron im Himmel hat, so hat auch Israel dort seine wahre Heimat und ist in Gottes Augen den Sternen des Himmels gleich geachtet. Diese Vergleichung dient somit dazu, die Frechheit des Antiochus als einen Frevel gegen den Himmel und die himmlische Ordnung der Dinge zu charakterisiren[1]. Unser V. wird 2 Makk. 9,10 auf Antiochus Ep. bezogen.

Sogar bis zum Fürsten des Heeres hinan erhob dieses Horn seine Macht v. 11. שַׂר הַצָּבָא der Fürst des Himmelsheeres ist selbstverständlich nicht der Hohepriester Onias (*Grot.*), sondern der Gott des Himmels und König Israels, der Fürst der Fürsten, wie es v. 25 heißt. הִגְדִּיל עַד wird v. 25 durch יַעֲמוֹד עַל wiedergegeben. Worin diese Auflehnung wider Gott bestand, sagt die zweite Vershälfte: darin daß er ihm das תָּמִיד entzieht und den Bau seines Heiligtums verwüstet. Der 11. V. gehört nicht mehr zum Inhalte der Schauung, sondern ist eine weitere Entwickelung des Geschauten in weissagenden Worten. Daher darf man seinen Inhalt nicht mit *Ebrard* auf himmlische Vorgänge, auf eine Wegstoßung der Opfer vor dem Throne Gottes und eine Verwüstung des himmlischen Heiligtums beziehen. Dagegen hat *Klief.* treffend bemerkt: es sei „ohne Beispiel in der Schrift, daß Menschen in den Himmel dringen, um Gott zu insultiren; was Menschen wider Gott tun, tun sie auf Erden“. Das *Keri* הֻרַם ist Conformirung nach הֻשְׁלַךְ und das *Chet.* הֵרִים festzuhalten. הַתָּמִיד ist alles im Cultus, was nicht blos zeitweise geübt wird, sondern stehend ist, wie das tägliche Opfer, die Auflegung der Schaubrote u. dgl. Die Beschränkung des הַתָּמִיד auf das tägliche Morgen- und Abendopfer in den rabbin. Schriften ist dem A. Test. fremd. Das Wort befaßt vielmehr alles, was zum beständigen heiligen Gebrauche beim Gottesdienste diente (*Hgstb. Haev. Hofm. Kran. Klief.*). So gefaßt entspricht die prophetische

1) Beachtung verdient die tiefe practische Erläuterung *Calvin's*: *Etsi ecclesia in mundo saepe jacet et pedibus calcatur, tamen pretiosa est semper coram Deo. Ergo propheta insigni hoc elogio ecclesiam ornat, non quod obtineat magnam dignitatem in conspectu hominum, sed quia Deus illam segregaverit, ut habeat certam haereditatem in caelis. Quamvis enim peregrinentur in terra filii Dei et vix locum in ea obtineant, quia sunt quasi rejectitii, tamen sunt nihilominus cives caelorum. Et hinc colligenda nobis est utilis doctrina, ut patienter feramus, nos in terram saepe prosterni, deinde e sublimi despici a tyrannis et Dei contemptoribus. Est enim interea nobis sedes reposita in caelis, et Deus numerat nos inter stellas, quamvis simus sterquilinia mundi et rejectamenta, ut Paulus loquitur.*

Verkündigung der Geschichte; denn Antiochus gebot nach 1 Makk. 1, 45: *κωλῦσαι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαν καὶ σπονδὴν ἐκ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ βεβηλῶσαι σάββατα καὶ ἑορτάς.* — Ferner wirft das Horn die Stätte des Heiligtumes Jehova's nieder. הַשְׁלִיךְ hin — wegwerfen, von Gebäuden ausgesagt: verwüsten, vgl. Jer. 9, 18. מָכוֹן eig. das Aufgestelte, Aufgerichtete, hier wie öfter von der Wohnstätte Gottes, dem Tempel; so מְכוֹן שִׁבְתְּךָ schon Ex. 15, 17. 1 Kg. 8, 13, auch vom himmlischen Wohnsitze Gottes 1 Kg. 8, 39. 43; hier vom Tempel in Jerusalem. Betreffs der geschichtlichen Erfüllung vgl. das *τὸ ἁγίασμα αὐτῆς* (Jerusalems) *ἠρημώθη ὡς ἔρημος* und das *μιᾶναι ἁγίασμον* 1 Makk. 1, 39. 46 und *τὸ ἁγίασμα καταπατούμενον* 3, 45.

In v. 12 werden die Taten des kleinen Hornes abschließend zusammengefaßt, wie schon daraus zu ersehen, daß im ersten Hemistiche צָבָא und תָּמִיד neben einander erwähnt sind. Dieses Hemistich wird aber sehr verschieden gedeutet. Ganz abzuweisen sind die Erklärungen der *Vulg.: robur autem datum est contra juge sacrificium propter peccata,* wonach Luth. übersezt: es wird ihm aber eine solche Macht gegeben wider das tägliche Opfer um der Sünde willen, oder *Calvin*'s: *et tempus datum est super jugi sacrificio in scelere,* wobei nach dem Vorgange *Raschi*'s צָבָא von der *statio militaris* verstanden und daraus die Bed. *tempus* oder *intervallum* abgeleitet ist. Denn צָבָא bed. weder *robur* noch *tempus* oder *statio militaris,* sondern nur Kriegsdienst und etwa Kriegsmacht. Hiezu komt, daß צָבָא vorher und nachher (v. 10f. u. 13) in der Bed. Heer steht. Halten wir dies mit der Mehrzahl der Ausll. fest, so sind nur zwei Erklärungen statthaft, je nachdem man צָבָא vom Himmelsheere d. i. Israel oder von einem andern Heere versteht. Für die leztere Annahme scheint teils das Fehlen des Artikels bei צָבָא, teils die Construction des Wortes als Föminin (תִּנָּתֵן) zu sprechen. Hienach sagt *Hitz.*, ein hebräischer Leser konte die Worte nicht anders verstehen als: und ein Feldzug (Kriegsdienst) wurde getan oder ausgeführt wider das tägliche Opfer mit Frevel (d. i. unreinem Götzendienste); während Andere übersetzen: und ein Heer wird gegen den täglichen Cultus aufgestelt um der Sünde willen (*Syr. Grot. Harenb. J. D. Mich.*), oder: ein Heer wird gegeben wider das tägliche Opfer in Frevel (*Wieseler*) oder: .. gegeben wider das Beständige mit Götzendienst d. h. so daß an die Stelle des Beständigen Frevel, Götzendienst gesezt wird (*Hofm.*), oder: Heeresmacht wird ihm (dem Horne) gegeben wider das tägliche Opfer durch Frevel d. h. durch böse, höhere Dämonen (*Ebrard*). Aber die leztere Deutung ist schon wegen der willkürlichen Einschiebung von לוֹ *ihm* zu verwerfen, und gegen die übrigen alle spricht, daß für נָתַן die Bedd. ausführen, aufstellen, geben wider oder gegen, weder aus v. 13 noch aus Ez. 32, 23 oder 26, 8 erweislich sind. In v. 13 ist תֵּת durch מִרְמָס näher bestimt, in Ezech. ll. cc. aber mit einem sachlichen Objecte verbunden. Mit dem *accus. pers.* und עַל construirt bed. נָתַן jem. über etwas setzen. Diese Auffassung in ihren verschiedenen Nüanzen ist weniger aus den Textworten, als vielmehr aus der Rücksicht auf die Geschichte geflossen, indem man (vgl. z. B. *Grot. Wies.*) meinte, daß, da von Freveln des Antiochus die Rede sei, das Eindringen des syrischen

Heeres in Jerusalem und sein Schalten daselbst (1 Makk. 1, 29 ff.) vorausgesagt sein müsse. צָבָא kann troz des fehlenden Artikels und troz der Construction als *foem.* nicht füglich anders als in v. 10 f. u. 13 gefaßt d. h. nicht vom Heere der Syrer, sondern nur vom Volke Israel verstanden werden. Der Artikel fehlt auch in v. 13, wo doch צָבָא schon wegen der Zusammenstellung mit קֹדֶשׁ nur Israel sein kann. Die Construction als *foem.* findet sich bei צָבָא außer hier nur in Jes. 40, 2, wo es den Kriegs- oder Frohndienst bedeutet. Allein diese Bedeutung auch hier, wo gewichtige Gründe entgegenstehen, anzunehmen fordert diese Construction nicht, da auch Nomina anderer Begriffe mänlichen Geschlechts zuweilen „durch die Einbildung" weiblich aufgefaßt werden, nicht blos Namen von Völkern und Stämmen, sofern Land und Volk nahe verwandte Begriffe sind, sondern auch andere Wörter, selbst עָם Volk *fömin.* Ex. 5, 16. Richt. 18, 7. Jer. 8, 5, הָמוֹן Volksmenge Hi. 31, 34, זֶרַע Same d. i. Nachkommenschaft Deut. 31, 21; vgl. *Ew.* Lehrb. §. 174[ba]. Das Fehlen des Artikels aber bei צָבָא sowol v. 12 als in v. 13 hat seinen Grund darin, daß das Ausgesagte nicht von dem ganzen Heere gilt, sondern nur von einem Teile desselben, da nach v. 10 das feindliche Horn nur einige מִן הַצָּבָא zur Erde werfen wird. Steht hienach der Erklärung des צָבָא vom Volke Israel kein haltbarer Grund entgegen, so komt hinzu, daß sie nicht nur durch den Zusammenhang, namentlich durch v. 13, sondern auch durch das v. 12[a] vom צָבָא Ausgesagte entschieden gefordert wird. „Da in v. 13 der Fragende den Inhalt der Vv. 10—12 resumirt und neben dem Heiligtume auch das צָבָא als Gegenstand der Zertretung nent, so ist nicht glaublich, daß dies צָבָא der Zertretung von dem v. 12 erwähnten verschieden sein solte" (*Klief.*). Ferner תִּנָּתֵן kann im vorliegenden Satzgefüge nur die Bed. hingegeben werden, haben. עַל הַתָּמִיד aber dürfte man nur dann: wegen des Beständigen übersetzen, wenn בְּפָשַׁע sich als Object mit תִּנָּתֵן verbinden ließe in dem Sinne: in Frevel hineingegeben werden. Aber abgesehen davon daß נָתַן in der Bed. hingeben mit בְּיַד construirt wird und für die Construction mit bloßem בְּ gesicherte Parallelen fehlen, so ergibt diese Auffassung: das Heer (= Israel) wird wegen des beständigen Opfers in Frevel hingegeben, nicht einen erträglichen Gedanken. Wir schließen uns daher im Allgemeinen der Erklärung von *Chr. B. Mich., Haev. v. Leng. Maur. Kran.* u. *Klief.* an und fassen die Worte so: und (ein) Heer soll hingegeben werden samt dem Beständigen um Frevels willen. צָבָא ein Heer d. i. eine große Schar von dem Heere, dem Volke Israel. בְּ vor פֶּשַׁע in der von בְּ *pretii* abgeleiteten Bedeutung *um* oder wegen, die durch Gen. 18, 28 vollkommen gesichert ist. פֶּשַׁע ist der Abfall der Israeliten von Gott, der von den פֹּשְׁעִים (v. 23) ausgehende Frevel. Der Einwand hiegegen, daß diese Deutung nicht passe, weil פֶּשַׁע v. 13 in Verbindung mit שֹׁמֵם wiederkehre und dadurch ein der Verwüstung geweihter Frevel charakterisirt werde (*Klief.*), verschlägt nichts, weil daraus in keiner Weise folgt, daß פֶּשַׁע der an die Stelle des תָּמִיד sich setzende Frevel, der den rechten Cultus verdrängende götzendienerische Cultus sein müsse. Ueberhaupt aber kann פֶּשַׁע nicht das sein, was an die Stelle des תָּמִיד sich sezt, weil הַתָּמִיד nicht das Subject des Satzes, sondern dem Subjecte nur beigeordnet ist. Wird

בְּ an בְּפָשַׁע als בְּ *pretii* gefaßt, so könte פשׁע nur das sein, was an die Stelle des צָבָא gesezt würde. Die Präposition עַל vor הַתָּמִיד bed. darüber, darauf, also samt oder nebst, wie Am. 3,15. Hos. 10,14 u. a. תָּמִיד wie v. 11 nicht blos das tägliche Opfer, sondern alles Beständige im mosaischen Cultus. Endlich sind noch die Jussivformen תִּנָּתֵן und תַּשְׁלֵךְ zu beachten, da diese nach der richtigen Observation von *Kran.* nicht mit dem Futuro schlechthin identisch sind, wie selbst *Ew.* §. 343^{c} meint, sondern hier wie in 11,4. 10. 16 den Zeitbegriff durch die Vorstellung der göttlichen Vorherbestimmung oder des Verhängnisses modificiren, also ein Sollen, Dürfen oder ein Vermögen, Können infolge des göttlichen Rathschlusses ausdrücken. Zu den Verba der zweiten Vershälfte ergänzt sich leicht aus dem Vorigen קֶרֶן als Subject, und die Sätze schließen den Gedanken ab: so soll das Horn die Warheit zu Boden werfen und dies wird ihm auch gelingen[1]. אֱמֶת die objective Warheit, das Wort Gottes, sofern es im Cultus Gestalt gewonnen hat. Zur Sache vgl. 1 Makk. 1,43—52. 56. 60.

V. 13 u. 14. An das bisher im Gesichte Geschaute und Vernommene schließt sich ein weiterer visionärer Vorgang an, durch welchen dem Propheten Aufschluß über die Dauer der Bedrängnis des Volkes Gottes durch das kleine Horn gegeben wird. Daniel hört einen Heiligen d. i. einen Engel (s. zu. 4,10) reden. Was derselbe redete, wird nicht angegeben. Mitten im Reden aber unterbricht ihn ein anderer Engel mit der Frage nach der Dauer jener Trübsal, natürlich damit Daniel die Antwort höre. Darum wendet sich auch der erste Engel sofort zu Daniel und gibt ihm, zu ihm redend, den begehrten Aufschluß. Das אֵלַי v. 14 ist nicht nach den alten Versionen in אֵלָיו zu ändern. Was *Hitz.* zur Rechtfertigung des אֵלָיו sagt, ist von keinem Belange, vgl. *Kran.* Der redende Engel wird durch פַּלְמוֹנִי *quidam, nescio quis* als nicht näher bestimmbar bezeichnet. Die Frage faßt den Inhalt von v. 10—12 kurz zusammen: bis wie lange das Gesicht u. s. w.? הֶחָזוֹן ist nicht die Handlung, sondern der Inhalt des Gesichts, das Geschaute. Der Inhalt ist an הֶחָזוֹן in Form von Appositionen angereiht: das Beständige und der Verwüstungsfrevel für: das Gesicht von dem Best. und dem Verw. Der Sinn dieser Apposition wird durch den weiteren, asyndetos angereihten Satz: hinzugeben sowol Heiligtum als Heer zur Zertretung, näher bestimt. שֹׁמֵם nach dem bestimten Nomen ohne Artikel, der zuweilen fehlt (Jer. 2,21. Ez. 39,27 vgl. *Ew.* §. 293^{a} S. 740), bed. nicht: starrend, sondern verwüstet, der Verwüstung verfallen, also Frevel welcher in Verwüstung besteht. Denn שֹׁמֵם transitiv zu fassen verbietet die Gegenüberstellung von שֹׁמֵם und מְשֹׁמֵם in 9,27. — In der Antwort ist עַד ebenso zu fassen, wie in der Frage: bis 2300 Abendmorgen gewesen oder vergangen sind, also: 2300 Abendmorgen lang, so (= dann) wird das Heiligtum in seinen rechten Stand gebracht. צָדַק in seiner Grundbedeutung: recht sein, woraus sich die Bed. rechtfertigen entwickelt, die hier weniger paßt, weil man bei ihr ergänzen muß: von der Schmach der Verwüstung. Der Sache nach ist freilich die Herstellung des Heiligtums

1) *Successus Antiochi potuit pios omnes turbare, acsi tyrannus ille esset Deo superior. Ergo oportuit etiam hoc praedici, ne quid novum vel inopinatum contingeret fidelibus.* **Calvin.**

in seinen rechten Stand zugleich eine Rechtfertigung desselben von der ihm widerfahrenen Verwüstung und schließt die Wiederherstellung des beständigen Cultus in sich.

Schwierig ist die Erklärung der von dem Engel genanten Zeitfrist: 2300 Abendmorgen, und zunächst schon die sprachliche Deutung des Compositums עֶרֶב בֹּקֶר streitig, indem unter den neueren Auslegern *Berth. Haev. v. Leng. Maur. Hofm.* (Weiss. u. Erf. S. 295 f.) darunter aus Morgen und Abend bestehende (24stündige) Tage verstehen, Andere, wie *Bleek, Kirmss, Ew. Hitz. Wieseler* (welcher in der Abhdlg.: die 70 Wochen u. s. w. S. 115 ff. noch die erste Erklärung verteidigt), *Kran., Del.* der Meinung sind, daß mit Rücksicht auf das an jedem Tage zu bringende Morgen- und Abendopfer Abend und Morgen besonders gezählt sei, 2300 Abendmorgen also nur 1150 ganze Tage ausmachten. Für diese leztere Annahme fehlt aber die exegetische Begründung. Sie wird nur aus der Vergleichung oder vielmehr Identificirung unserer Stelle mit Dan. 7, 25. 12, 11 f. u. 9, 27 gefolgert und damit begründet, daß nach 1 Makk. 1, 54. 59 vgl. mit c. 4, 52 die Verwüstung des Heiligtums durch Götzendienst unter Antiochus Ep. nicht länger als 3 Jahre und 10 Tage gewährt habe und auch Dan. 12, 11 nur zu 1290 Tagen angegeben sei. Aber diese Gründe beruhen auf Voraussetzungen, deren Richtigkeit erst noch zu beweisen wäre. Die Stellen Dan. 7, 25 u. 9, 27 können hiebei gar nicht in Betracht kommen, weil sie nicht von Antiochus Ep. handeln, und die 1290 resp. 1335 Tage (12, 11 f.) ergeben doch nicht 2300 Abende und Morgen, daß man diese Angaben ohne weiteres mit der unsrigen identificiren könte und dürfte. In 12, 11 ist als *terminus a quo* der 1290 Tage unzweideutig das Wegtun oder die Aufhebung des תָּמִיד und das Geben (Setzen, Aufrichten) des Verwüstungsgreuels (d. i. Götzenaltares) genant, in unserm V. dagegen wird die Dauer nicht blos der Aufhebung des תָּמִיד sondern auch der Hingabe des Heiligen und des Volks zur Zertretung auf 2300 Abendmorgen bestimt. Diese Drangsal dauerte länger als die Aufhebung des gesetzlichen Opfercultus. Nach 1 Makk. 1, 20 ff. begannen die Gewaltsamkeiten des Antiochus gegen den Tempel und die gesetzestreuen Juden im 143. Jahre *aer. Seleuc.*, der Verwüstungsgreuel d. i. der Götzenaltar auf dem Brandopferaltare Jehova's aber wurde nach 1 Makk. 1, 54 erst im 145. Jahre *Seleuc.* aufgerichtet, und die Reinigung des Tempels von diesem Greuel und seine Wiederweihe erfolgte erst am 25. Kislev (dem 9. Monate) des Jahres 148 *Sel.* Hienach sind von dem Beginne der Verwüstung des Heiligtums durch Plünderung seiner Geräthe und seines wertvollen Schmuckes (1 Makk. 1, 20 ff.) bis zu seiner Wiederherstellung in den rechten Stand über 5 Jahre vergangen. Die Erfüllung oder zeitgeschichtliche Beziehung unserer Weissagung liefert demnach — das ergibt sich schon hieraus deutlich genug — keinen Entscheidungsgrund für die Ermittelung des Sinnes von עֶרֶב בֹּקֶר. Dieser muß vielmehr exegetisch festgestelt werden. Der Ausdruck komt nur hier vor und entspricht dem νυχθήμερον 2 Cor. 11, 25. Die Wahl aber eines so ungewöhnlichen, von den beiden Hauptabschnitten des Tages hergenommenen Zeitmaßes statt des einfachen Tagezeitmaßes ist wol durch den Hinblick auf das Morgen-

und Abendopfer, durch welches der Tag dem Herrn geheiligt werden solte, veranlaßt und der Ausdruck nach Gen. 1,5. 8. 13 u.s.w. gebildet, wo die Tage der Schöpfungswoche nach dem Eintreten von Abend und Morgen normirt und gezählt sind. Die Zerlegung des Ausdrucks in Abende und Morgen, so daß diese einzeln zu zählen und zu addiren wären: 2300 Abendmorgen = 1150 Tagen, wird sowol durch das Asyndeton: Abendmorgen, als durch den hebräischen Sprachgebrauch als unstatthaft zurückgewiesen. Daß in v. 26 dafür הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר steht, beweist nicht, daß Abend und Morgen für sich gezählt seien, sondern nur, daß Abendmorgen eine aus Abend und Morgen bestehende Zeitfrist sei. Wo der Hebräer die beiden Bestandteile der Wochentage: Tag und Nacht einzeln betonen will, da gibt er auch von beiden die Zahl an. Er sagt: 40 Tage und 40 Nächte (Gen. 7,4. 12. Ex. 24,18. 1 Kg. 19,8) und: 3 Tage und 3 Nächte (Jon. 2,1. Matth. 12,40), aber nicht 80 oder 6 Tage und Nächte, wenn er von 40 oder 3 vollen Tagen reden wolte. Ein hebräischer Leser konte die Zeitangabe: 2300 Abendmorgen unmöglich von 2300 halben oder 1150 ganzen Tagen verstehen, weil Abend und Morgen bei der Schöpfung nicht den halben, sondern den ganzen Tag constituiren. Noch weniger ließ sich in der Zeitbestimmung: bis 2300 Abendmorgen sein werden „Abendmorgen" von dem Abendopfer und Morgenopfer verstehen und diesen Worten den Sinn unterlegen: bis daß 1150 Abendopfer und 1150 Morgenopfer unterblieben sind. Wir müssen daher die Worte nehmen, wie sie lauten, d. h. von 2300 ganzen Tagen verstehen.

Dieser exegetisch feststehende Sachverhalt läßt sich auch nicht zweifelhaft machen durch die Bemerkung, daß eine Steigerung der Bedrängnis auf die Zeit von 2300 Tagen gegenüber den nur zu 3½ Zeiten oder zu 1290 resp. 1335 Tagen bestimten Leidensmaßen in 7,25 u. 12, 11. 12 sehr unwarscheinlich sei, da diese Steigerung gegenüber jenen Angaben auf keine Weise motivirt werde (*Kran.* S. 298). Denn diese Bemerkung hätte nur dann Beweiskraft, wenn einerseits die 3½ Zeiten in 7,25 gleich 3½ bürgerlichen Jahren wären, wofür der Beweis fehlt, andrerseits die 1290 resp. 1335 Tage in 12,11 f. die ganze Dauer der von Antiochus über Israel verhängten Drangsal angeben solten. Beziehen sich dieselben dagegen nur auf die Zeit der größten Drangsal, der Aufstellung des Götzenaltars im Tempel, so kann man diese Frist nicht zum Maßstabe für die Dauer der ganzen Trübsalsperiode machen. — Auch der Einwand, daß sich eine 2300 Tage andauernde Unterdrückung des Volkes Gottes durch Antiochus geschichtlich viel schwerer nachweisen lasse, als die 1150tägige Dauer dieser Drangsal, darf uns nicht bewegen, von dem exegetisch gesicherten Wortlaute abzugehen. Denn genau auf Wochen und Tage lassen sich auch die 1150 Tage nicht berechnen. Die Verteidiger dieser Ansicht sind zwar darüber einig, daß die Tempelweihe nach der Reinigung des Tempels und der Wiederherstellung des gesetzlichen Altares am 25. Kislev des J. 148 *Sel.* den Endpunkt der genanten Zeitfrist bilde, aber über den Anfangstermin gehen sie aus einander. *Del.* rechnet von der Aufrichtung des Götzenaltars im Tempel am 15 Kislev. 145 *Sel.* und erhält dabei nur 3 Jahre und 10 Tage, oder 1090 bis 1105 Tage;

Hitz. rechnet von der Abschaffung des täglichen Opfers, die etwas früher als die Aufstellung des Götzenaltars erfolgt wäre, ist aber den Nachweis dafür, daß dies gegen 2 Monate früher geschehen sei, schuldig geblieben; *Bleek* u. *Kirmss* rechnen von der Einnahme Jerusalems durch Apollonius im J. 145 *Sel.* (1 Makk. 1,30ff. 2 Makk. 5,24ff.) an, indem sie diese in die ersten Monate des genanten Jahres verlegen, aber ohne einen andern Beweis als das Zutreffen der Rechnung dafür zu haben. — Hiezu komt, daß die Annahme der Tempelweihe als Endpunkt durchaus nicht so zweifellos begründet ist, als man meint. Die Textworte: וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ „so wird das Heilige in rechten Stand gesezt", besagen mehr als die Reinigung und Wiederweihe des Tempels. Für Tempel braucht Daniel sowol in v. 11 als 9,17 u. 11,31 das Wort מִקְדָּשׁ, dagegen קֹדֶשׁ bedeutet alles was heilig ist. War denn das Heilige in dieser umfassenden Bedeutung des Worts mit der Tempelweihe in seinen rechten Stand gesezt, wenn nach dieser Begebenheit die aus der Burg (Acra) Israel rings um das Heiligtum blokirten, den Zugang zum Tempel zu hindern suchten, und, als Judas der Makkabäer die Burg zu belagern begonnen hatte, die Syrer mit verstärkter Heeresmacht heranzogen, das Heiligtum viele Tage belagerten und bei ihrem Abzuge die Festungswerke desselben schleiften (1 Makk. 6, 18ff. 51. 62)? wenn noch unter Demetrius Soter von Bakchides der Hohepriester Menelaus ab- und an seine Stelle der nicht einmal aus einer hohepriesterlichen Familie stammende Alkimus eingesezt wurde, welcher die Frommen in Israel in ruchloser Weise blutig verfolgte? wenn der syrische Feldherr Nikanor die Priester, welche ihm das Brandopfer für den König zeigten, verspottete und verunreinigte und den Tempel zu verbrennen drohte (1Makk.7)? Und hörte denn mit der Tempelweihe die Zertretung Israels auf, wenn über die Erbauung des Altars und die Herstellung des Tempels die Heiden ringsum so ergrimmeten, daß sie die vom Geschlechte Jakobs unter ihnen zu vertilgen beschlossen und zu morden anfingen (1 Makk. 5, 1ff.)? „War dies alles — fragt *Haev.* mit vollem Rechte — etwa schon freie Uebung der Sacra, kein in den Staubtreten der Schar der Gläubigen?" *Haev.* sezt daher den Endtermin der 2300 Tage mit *Berth.* in den Sieg über Nikanor, durch welchen die Macht der Syrer über Judäa erst gebrochen wurde und das Land erst Ruhe erhielt, so daß man festsezte, diesen Sieg eben so wie die Tempelweihe jährlich zu feiern (1 Makk. 7, 48—50), wonach der Anfangstermin der genanten Zeitfrist kurz vor der Aufrichtung des Götzengreuels im Tempel fallen würde.

Sehen wir aber auch von dieser Annahme ab, da der Text mehr dafür spricht, das Ende der Drangsal in der Wiederherstellung des gesetzlichen Tempelcultus oder in dem Untergange des Antiochus Epiph., welchen der Engel v. 26 in der Deutung des Gesichts hervorhebt, zu suchen, so lassen sich auch in diesen Fällen die 2300 Tage berechnen. *C. v. Leng.* *Maur.* u. *Wiesel.,* welche den Tod des Antiochus als Endtermin annehmen, setzen den Anfang der 2300 Tage ein Jahr vor dem Beginne der Gewalttätigkeiten, mit welchen *Antiochus* nach seiner Rückkehr von dem Feldzuge in Aegypten im J. 143 *Sel.* zur Ausrottung des mosaischen Cultus und Gesetzes (1 Makk. 1, 20) vorging. Nur einige Wochen oder Mo-

mate früher, nämlich in die Mitte des J. 142 *Sel.* würde der Anfangspunkt zu setzen sein, wenn man die Tempelweihe für den Endtermin hält. Im J. 142 aber war nicht nur der fromme Hohepriester Onias schon durch den gottlosen Jason aus seinem Amte entfernt, sondern auch Jason selbst wieder von Menelaus, der ihn bei Antiochus mit Geld überbot, aus der usurpirten Stellung verdrängt worden, von einem Manne, welcher goldene Tempelgeräthe an Heiden verschenkte und verkaufte und den diesen Frevel rügenden Onias meuchlings ermorden ließ (2 Makk. 2, 4). Dabei braucht man nicht mit *Hofm.* die Amtsentsetzung des Onias, deren Datum sich nicht sicher ermitteln läßt, die aber 2 Makk. 4,7 ff. mit dem Anfange der Regierung des Antiochus in Verbindung gebracht ist und wol sicher schon vor dem J. 142 erfolgt sein wird, als den Anfangstermin der 2300 Tage zu fassen, obgleich von ihr die Verwüstung des Heiligtums datirt werden könte, da Jason mit königlicher Vollmacht in Jerusalem ein heidnisches Kampfspielhaus (γυμνάσιον) nebst einer Ephebie einrichtete und durch die Verruchtheit des gottlosen und unhohepriesterlichen Wesens dieses Menschen das Griechentum und der Uebertritt zum Heidentume so überhand nahmen, daß die Priester sich nicht mehr um die Bedienung des Altars kümmerten, sondern den Tempel verachtend und der Opfer vergessend hinliefen, um den gesetzwidrigen Schauspielen in der Palästra beizuwohnen; vgl. 2 Makk. 4, 13 ff. mit 1 Makk. 1, 11—15. — Die 2300 Tage lassen sich also eben so gut wie die 1150 Tage geschichtlich nachweisen.

Aber es ist überhaupt sehr fraglich, ob die vom Engel angegebene Zahl als historisch-chronologische Zeitangabe zu berechnen oder vielmehr symbolisch zu fassen sei. Die Analogie der übrigen prophetischen Zahlen spricht entschieden für die symbolische Auffassung. Zwar kann 2300 nicht geradezu eine symbolische Zahl sein, wie 7, 10, 40, 70 u. a. Zahlen, aber sie kann doch zur Siebenzahl in einem Verhältnisse stehen, wodurch sie symbolische Bedeutung erhält. Da längere Zeiträume nicht nach Tagen, sondern nach Wochen, Monaten oder Jahren bestimt zu werden pflegen, so wird jeder bei der Frage nach der Zeitlänge der 2300 Tage die Zahl der Tage auf Wochen, Monate und Jahre reduciren und dabei 6 Jahre, 3 oder 4 Monate und etliche Tage herausbringen, und ersehen, daß die Zertretung des Volkes durch das kleine Horn keine volle Siebenheit von Jahren dauern soll. Nach der Siebenzahl sind aber die Zeiten göttlicher Heimsuchung, Prüfung und Strafgerichte so vielfach bemessen, daß dieser Zahl hiedurch schon diese Bedeutung aufgeprägt war, s. zu 4, 13 u. 7, 25. Selbst die Zahl von sieben Jahren wird in dieser symbolischen Bedeutung gebraucht, wenn, um von den Fällen Gen. 29, 18. 27. 41, 26 f. u. Richt. 6, 1 abzusehen, dem Könige David als Strafe für seine Versündigung bei der Volkszählung 7 Jahre Hunger im Lande vorgelegt (2 Sam. 24, 13) und zu Elisa's Zeit Israel mit 7 Jahren Hunger heimgesucht wird (2 Kg. 8, 1). Hiedurch gewint die Antwort des Engels den Sinn: die Zeit der geweissagten Zertretung Israels und des Heiligtums durch das Horn Antiochus soll nicht die volle Dauer einer göttlichen Heimsuchungszeit erreichen, nicht so lange währen wie die schwere Bedrückung Israels durch

die Midianiter Richt. 6, 1 f., oder wie die zu Elisa's Zeit über Israel verhängte Hungersnot, und nicht einmal den zehnten Teil der Straf- und Elendszeit des Exiles, unter deren Druck Israel damals seufzete, betragen.

Wenn aber dies der Sinn der Engelsbotschaft ist, warum gebraucht denn der Gottesbote nicht einen rein symbolischen Ausdruck, wie: „nicht volle sieben Zeiten? und warum sagt er nicht einfach: nicht ganze sieben Jahre? Auf die erste dieser Fragen läßt sich antworten, weil der Ausdruck „Zeiten" zu unbestimt ist, indem die Dauer dieser Leidenszeit genauer angegeben werden solte. Auf die zweite Frage aber wissen wir keine andere Antwort als die zu geben, daß einerseits nur die positive Bestimmung der Zeitdauer nach Tagen den vollen Trost bieten konte, daß die Herschaft und Tyrannei des Frevlers nicht einen Tag länger währen dürfe, als Gott vorher bestimt hat, andrerseits aber durch Bemessung dieser Frist mit einer nur nach Tausenden und Hunderten bestimten Zahl eben so wol die lange Dauer der Trübsal angezeigt, als der symbolische Charakter der genanten Zeitfrist angedeutet werden solte. Während durch das Zeitmaß: Abendmorgen jede Zweideutigkeit des Ausdrucks und daraus entspringende Ungewißheit über die wirkliche Länge der Leidenszeit ausgeschlossen wurde, zeigte doch die Zahl 2300, daß die Frist in abgerundeten, die Wirklichkeit nur annähernd bemessenden Zahlen bestimt sein solte, gemäß aller echten Prophetie, die nie in mantische Prädiction geschichtlich chronologischer Data übergeht. — Vergleichen wir damit die Zeitbestimmung in c. 7, 25, so ist statt des allgemeinen, seiner Länge nach für Menschen unberechenbaren Begriffs: Zeit, Zeiten und halbe Zeit in jener Stelle, hier ein sehr bestimtes Zeitmaß genant. Dieser Unterschied entspricht dem Inhalte beider Weissagungen. Die in unserm Cap. geweissagte Drangsal solte in nicht allzugroßer Zeitferne über das Volk Israel hereinbrechen, und ihr Eintreten wie ihr Ende nach der von Gott vorausverkündigten Frist die Gläubigen stärken im Glauben an die Warhaftigkeit und Treue Gottes für die Zeit der großen Trübsal des Endes, deren Dauer Gott der Herr zwar auch genau und fest vorherbestimt hat, aber nach einem Zeitmaße, dessen Länge Menschen nicht voraus berechnen können. In dieser Hinsicht wird auch die Zeitbestimmung der Trübsal, welche das aus dem dritten Weltreiche hervorgehende Horn über das Volk Gottes bringen wird, zu einem Typus für die Zeitdauer des Schaltens der lezten Feinde der Gemeinde des Herrn am Ende der Tage.

V. 15—27. Die Deutung des Gesichts. V. 15. *Und es geschah, als ich Daniel das Gesicht sah, da suchte ich Verständnis, und siehe da stand Einer vor mir wie ein Mann.* V. 16. *Und ich hörte eine Menschenstimme innerhalb des Ulai, die rief und sprach: Gabriel, deute diesem das Gesehene.* V. 17. *Und er trat neben meinen Standort, und da er herzutrat, erschrak ich und fiel auf mein Angesicht; und er sprach zu mir: Merk auf, Menschensohn! denn auf die Zeit des Endes geht das Gesicht.* V. 18. *Und als er mit mir redete, sank ich betäubt auf mein Angesicht zur Erde; er aber rührte mich an und stelte mich auf meine Stelle,* V. 19. *und sprach: Siehe ich werde dir kundtun was geschehen wird in der lezten Zeit des Zorns, denn es geht auf die*

bestimte Zeit des Endes. V. 20. *Der Widder, den du gesehen hast, mit den zwei Hörnern bedeutet die Könige von Medien und Persien;* V. 21. *und der Ziegenbock, der zottige, ist der König von Javan; und das große Horn, welches zwischen seinen Augen, das ist der erste König.* V. 22. *Und daß es zerbrach und dann vier an seiner Stelle erstanden — vier Königreiche werden aus dem Volke erstehen, aber nicht in seiner Kraft.* V. 23. *Und am Ende ihrer Herschaft, wenn die Abtrünnigen das Maß vollgemacht haben, wird ein König erstehen, frechen Angesichts und ränkekundig;* V. 24. *und stark wird seine Macht, aber nicht durch seine Macht, und wird sonderlich Verderben anrichten und Glück haben und vollbringen, und wird Mächtige und das Volk der Heiligen verderben.* V. 25. *Und ob seiner Klugheit wird ihm der Trug gelingen in seiner Hand; und er wird in seinem Herzen großtun und unversehens Viele verderben, und wider den Fürsten der Fürsten aufstehen; aber ohne Hand wird er zerbrochen werden.* V. 26. *Und das Gesicht von den Abenden und Morgen, wovon die Rede war, ist Warheit; du aber verschließ das Gesicht, denn es geht auf viele Tage.* — V. 27. *Und ich Daniel war dahin und wurde krank auf Tage. Dann stand ich auf und verrichtete den Dienst des Königs, und war entsezt ob dem Gesehenen, und niemand verstand es.*

Auch die Deutung des von Daniel Geschauten durch den Engel fält noch innerhalb der Vision. Als Daniel nach Verständnis des Gesichtes suchte, nämlich in seinem Innern, nicht durch Gebet oder Frage, sah er vor sich, kraft v. 17[a] in einiger Entfernung, jemanden stehen, der von Ansehen einem Manne glich, aber nicht ein Mensch war, sondern ein überirdisches Wesen in menschlicher Erscheinungsweise. Dieser einem Manne Gleichende ist der v. 16 genante Engel *Gabriel* d. i. Mann Gottes. Demselben befielt die Stimme eines Andern, den Daniel nicht sieht, sondern von dem er nur eine Menschenstimme vom Ulai herkommend vernimt, das Gesicht dem Propheten (לְהַלָּז d. i. dem Daniel) zu deuten. Ueber die Person, von welcher diese Stimme ausging, ist hier nichts weiter angedeutet, als was sich aus בֵּין אוּלַי, von wo die Stimme erscholl, vermuten läßt. בֵּין אוּלַי bed. nicht: vom Ulai her (*Berth.*), sondern: zwischen den beiden Ufern des Ulai (*Chr. B. Mich., Häv.* u. A.), wonach das Wesen, dessen Stimme Daniel vernahm, über dem Wasser des Stromes Ulai schwebend zu denken. Diese Vermutung wird bestätigt durch 12, 6 u. 7, wo Daniel einen Mann über den Wassern des Stromes schwebend sieht, der durch die Majestät seiner Erscheinung und Rede sich als ein göttliches Wesen kundgibt und nach seiner majestätischen Erscheinung in c. 10, 5 ff. näher beschrieben wird. Die Frage, wer dieser Mann sei, läßt sich erst bei c. 10, 5 ff. erörtern. גַּבְרִיאֵל *Gabriel* ist nicht *nomen proprium*, sondern *appellativum.* Der Engel, der als einem גֶּבֶר von Ansehen gleichend beschrieben worden, wird „Mann Gottes" genant für Daniel, damit er bei späteren Vorkommenheiten z. B. 9, 21 ihn als denselben wieder erkenne (*Hgstb. Hofm. Klief.*). Ueber seine Stellung zu andern Engeln und Erzengeln gibt die Schrift keinen Aufschluß. Wenn *v. Leng.* u. *Maur.* ihn nach dem B. Henoch neben Michael, Raphael und dem in der Schrift gar

nicht vorkommenden Uriel zu einem der vier um den Thron Gottes stehenden Engel machen, so bietet die Schrift hiefür keinen Anhaltspunkt; auch nicht für die Annahme von *Hitz.*, daß die beiden Engel in v. 15 u. 16 mit denen in v. 13 u. 14 so identisch seien, daß der Sprechende Gabriel und der Ungenante der Engel der Wasser Apok. 16, 5 wäre[1]. — Auf das Geheiß v. 16[b] geht der Engel zu dem Orte hin, wo Daniel steht. Ueber das Nahen des himmlischen Wesens erschrikt Daniel dermaßen, daß er auf sein Angesicht fält, weil der sündige und sterbliche Mensch die Heiligkeit Gottes, die ihm in den reinen himmlischen Wesen entgegentritt, nicht zu ertragen vermag, beim Schauen Gottes sterben zu müssen fürchtet, s. die Bemerkk. zu Gen. 16, 13 u. Ex. 33, 20. Der Engel aber, um seinem Erschrecken zu wehren, ruft ihm zu aufzumerken, denn das Gesicht gehe auf die Zeit des Endes. Die Anrede: בֶּן אָדָם steht im Gegensatz zu גַּבְרִיאֵל und soll Daniel an seine menschliche Schwäche erinnern (vgl. Ps. 8, 5),

1) Ganz grundlos ist auch die Identificirung derselben mit den persischen Amschaspands, da weder die Engellehre noch die Engelnamen des A. Test. aus dem Parsismus entlehnt sind. Der neueste Versuch von *Dr. Al. Kohut*, über die jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, in den Abhdll. für die Kunde des Morgenlandes hrsggb. von der D. morgl. Gesellsch. IV. Bd. Nr. 3, diese Herleitung zu begründen, ist äußerst dürftig und oberflächlich. Der auf den ersten 10 Seiten dieser Abhdl. gegebene Beweis beschränkt sich auf die Gründe, daß im nachexilischen oder in der Zeit des Exils verfaßten Schrifttume des A. Test. von den Engeln ein ganz anderes Bild enthalten sei als im vorexilischen Schrifttume, indem da die Engel in der Regel Menschengestalt annehmen und ihren Eigenschaften entsprechende Namen tragen; Michael Dan. 10, 13. 21. 12, 1, Gabriel 8, 16. 9, 21 und in dem nicht viel (?) späteren B. Tobit 12, 15 Raphael, nunmehr auch im Gegensatz zu dem vorexilischen Zeitalter unter den Engeln eine Rangstufe angenommen werde, Michael Dan. 10, 12 einer der ersten Engelfürsten und 12, 1 als der größte Engelfürst bezeichnet werde, ferner die Zahl der Engelfürsten שָׂרִים entsprechend den parsischen Amesha-çpentas auf sieben angesezt werde (Tob. 12, 15 u. B. Henoch c. 90, 21). Allein liefert denn der Unterschied der vorexilischen und nachexilischen Engellehre, wenn derselbe wirklich so groß wäre, wie *Koh.* meint, einen Beweis für die Entlehnung der lezteren aus dem Parsismus? oder folgt die Entlehnung schon daraus, daß die Juden im Exil mit den Persern und Medern in Berührung und Verkehr kamen und um diese Zeit schon der Zendcultus blühte? Und nehmen wirklich erst in den nachexilischen Schriften die Engel Menschengestalt an? Von den Engelerscheinungen Gen. 19, 1 ff. Richt. 6, 11 ff. 13, 9 ff. scheint *Dr. Koh.* nichts zu wissen. Sodann liefert die Uebereinstimmung nicht der Lehre des A. Test., sondern der späten jüdischen Apokryphen — Tobit und B. Henoch — hinsichtlich der Zahl der Engelfürsten und der Amesha-çpentas einen genügenden Beweis für Entlehnung? *Dr. Koh.* scheint dies selbst nicht zu meinen, da er es für nötig hält, außer dieser „vielleicht nur rein zufälligen“ noch eine etymologische Uebereinstimmung geltend zu machen. *Amesha-çpenta* bedeute „*non connivens sanctus* = der nicht schlafende Heilige“, „also wird es eine blos chaldäische Uebertragung des Wortes *Amesha-çpenta* sein, wenn die jüdischen Engelfürsten in Dan. 4, 10. 14. 20. 8, 13 עִירִין קַדִּשִׁין = heilige Wächter genant werden“. Aber war denn der chaldäische König Nebucadnezar, welchem im Traumgesichte ein עִיר קַדִּישׁ erschien, ein Jude? und in welcher Bibelausgabe hat *Dr. Koh.* in Dan. 8, 13 den Engelnamen עִיר gefunden? — Nicht besser steht es mit dem lezten Beweisgrunde, daß nämlich die Dämonologie des A. Test. ein fremdes, erst durch Berührung mit den Parsen und Medern im Exile gewonnenes Produkt sei, weil der Satan in Sach. 3, 1 f. Ps. 48, 49. 1 Chr. 21, 1 — vornehmlich in Hiob 1, 6 f. 2, 1 ff. „ganz entsprechend dem parsischen Agromainjus dem *schlagenden Geist* als Plagegeist geschildert werde“. Solch seichtes Gerede bedarf keiner Widerlegung.

aber nicht um ihn zu demütigen (*Haev.*), ohne alle Veranlassung hiezu, sondern um ihm zu sagen, daß er dessen ungeachtet hoher göttlicher Offenbarung gewürdigt werde (*Klief.*). Die Begründung der Aufforderung zum Aufmerken: „denn auf die Zeit des Endes (bezieht sich) das Gesicht" wird verschieden gefaßt. עֶת־קֵץ verstehen *Aub.* (S. 87) u. *Zünd.* S. 105 ff. nicht von der Zeit des Endes aller Geschichte, sondern von einem näheren relativen Endpunkte der Weissagung. Zeit des Endes sei überhaupt der prophetische Ausdruck für die Zeit, welche als Erfüllungszeit am Ende des jedesmaligen prophetischen Horizontes liegt, hier also die Zeit des Antiochus. Dagegen bemerkt *Bleek* (Jahrbb. f. D. Theol. V S. 57): Wenn der Seher zu besonderer Aufmerksamkeit ermahnt werde, *weil* das Gesicht auf die Zeit des Endes gehe, so sei ohne Zweifel קֵץ hier wie v. 19. c. 11, 35. 40. 12, 4, auch 9, 26 von dem Ende der Prüfungs- und Leidenszeit des Volks gemeint, als zugleich dem Anfange der neuen Zeit des von Gott seinem Volke geschenkten Heiles, und darin liege die Andeutung, „daß sich an das Authören der Einstellung des Jehovadienstes durch den Antiochus Ep. und an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar der Anbruch des von Gott seinem Volke bestimten Heils (d. i. der messianischen Zeit) anschließen werde". Von den angeführten Stellen beweisen 11, 40 u. 12, 4 allerdings, daß עֶת־קֵץ die Zeit aller Leiden und der Vollendung des Gottesreiches durch den Messias bedeute; nur folgt daraus weder, daß עֶת־קֵץ in unserem V. „von dem absoluten Ende aller Dinge zu verstehen sei, von der Zeit, da der Messias zur Aufrichtung seines *regnum gloriae* kommen wird, und der diesem Kommen des Herrn voraufgehenden Zeit der lezten Trübsal" (*Klief.*), noch auch, daß der Prophet die Vorstellung gehegt habe, gleich nach dem Untergange des Antiochus, also am Schlusse der 2300 Tage, werde der Messias erscheinen, der Welt ein Ende machen und das Reich der Ewigkeit aufrichten (*v. Leng. Hitz. Maur.* u. A.). Die leztere Folgerung läßt sich freilich nicht durch die Bemerkung widerlegen, daß die Worte nicht sagen: das Gesicht habe die Zeit des Endes direct zum Inhalte, die Weissagung werde in der Zeit des Endes ihre Erfüllung finden, sondern nur: das Gesicht habe ein Verhältnis, eine Beziehung zu der Zeit des Endes, zwischen der Zeit des Antiochus und der Zeit des Antichrists finde eine Parallele statt, „was sich mit Javan und Antiochus begeben wird, das wird sich wiederholen in dem, das wird ein Vorbild sein von dem, was sich in der Zeit des Endes mit dem lezten Weltreiche und dem daraus hervorwachsenden Antichrist begeben wird" (*Klief.*). Denn dieser Sinn liegt nicht in den Worten; das lehrt schon die Parallelstelle 10, 14: כִּי־עוֹד חָזוֹן לַיָּמִים welche auch *Klief.* so versteht: das Gesicht erstrecke sich noch auf *die* Tage, die vorher אַחֲרִית הַיָּמִים genant seien, es gebe über dieselben Aufschluß, was dann geschehen werde. Hienach kann der Engel auch hier (8, 17) nur sagen: merke auf, denn das Gesicht geht auf die Endzeit, gibt Aufschluß über das, was in der Endzeit geschehen wird.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch v. 19 außer Zweifel gesezt. Hier nämlich sagt der Engel mit klaren Worten: ich will dir verkündigen, was geschehen wird בְּאַחֲרִית הַזָּעַם, denn es bezieht sich auf die

festgesezte Zeit des Endes. Zwar meint *Klief.*: was der Engel v. 19 dem Propheten zu seiner Aufrichtung sagt, wird nicht dasselbe sein, was er ihm v. 17 gesagt und was ihn niedergeworfen hatte, und das Wort v. 19 wird nicht etwas so Wichtiges und Erdrückendes als das Wort v. 17 enthalten, sondern etwas Leichteres und Tröstlicheres geben, an dem Gesicht eine andere Seite hervorheben, die dem Daniel die Schwere abnimt, mit welcher sich das Gesicht wegen seiner Bedeutung für die Endzeit auf Daniel gelegt hatte. Diese Meinung über den Inhalt von v. 19 folgert *Klief.* daraus, daß Daniel, nachdem er sich so eben von dem Schrecken vor dem Himmlischen erholt habe und seine Gedanken dem Inhalte des Gesichts zuwende, durch den ihm vom Engel hingeworfenen Gedanken, daß das Gesicht Bezug auf das Ende aller Dinge habe, zu Boden geworfen werde, und der Engel, um ihn aufzurichten, ihm etwas Anderes, Tröstlicheres von dem Gesicht sage. Allein diese Folgerung hat keinen Halt im Texte. Der Umstand, daß Daniel durch die Eröffnung des Engels in v. 19 nicht wieder zu Boden geworfen wird, ist nicht daraus zu erklären, daß der Engel ihm nun Tröstlicheres mitteilt, sondern hat seinen Grund darin, daß der Engel den betäubt zur Erde Gefallenen anrührt und auf seine Füße stelt (v. 18), durch diese Berührung ihm die Kraft zum Anhören seiner Worte verleiht. Die Erklärung aber, welche *Klief.* von v. 19 gibt, ist sprachlich unmöglich. אַחֲרִית הַזַּעַם soll die Zeit bedeuten, welche nach Ablauf des זַעַם d. i. der Zornzeit des babylonischen Exils folgen werde. Aber אַחֲרִית bedeutet, wo vom Raume die Rede ist, das Aeußerste (vgl. Ps. 139, 9) und auf die Zeit übertragen, das Lezte, das Ende, den Gegensatz von רֵאשִׁית, Ende gegenüber dem Anfange. Wenn אַחֲרִית הַיָּמִים nicht eine solche Zeit bedeutet, welche auf einen anderweit bestimten Termin folgt, sondern die lezte Zeit, die Endzeit (s. zu 2, 28), so kann, da זַעַם hier die Zeit der Offenbarung des göttlichen Zorns ist, אַחֲרִית הַזַּעַם nur die lezte Zeit oder die Endzeit der Offenbarung des göttlichen Zornes bedeuten. Diese sprachlich allein zulässige Erklärung der Worte fordern auch die Schlußworte v. 19: כִּי לְמוֹעֵד קֵץ. Nach dem Vorgange der *Vulg.*: *quoniam habet tempus finem suum*, und *Luther's*: denn das Ende hat seine bestimte Zeit, übersezt *Klief.* „denn eine festgesezte, bestimte Zeit hat ihr Ende", und bezieht dies auf die Zeit des babylonischen Exils, die ja, wie Daniel (9, 2) wußte, von Gott auf 70 Jahre bestimt war. Allein daß das babyl. Exil sein festgeseztes Ende haben, mit 70 Jahren zu Ende gehen werde, das brauchte der Engel dem Propheten nicht erst zu sagen, weil er daran nicht zweifelte und die Erinnerung an diese Tatsache ihm einen sehr leidigen Trost über die Zeit des zukünftigen Zornes geboten haben würde. Diese Auffassung der Worte hängt mit der sprachwidrigen Erklärung des אַחֲרִית הַזַּעַם zusammen und wird mit derselben hinfällig. Wäre לְמוֹעֵד von קֵץ zu trennen, für sich zu nehmen und von der Zeit des זַעַם zu verstehen, so müßte es den Artikel haben wie in 11, 27 u. 35. Ohne Artikel, wie es lautet, kann es nur mit קֵץ verbunden werden, und dann ist kraft des Contextes aus v. 17 הֶחָזוֹן als Subject zu ergänzen und mit fast allen neuern Ausll. zu übersetzen: denn auf die bestimte Zeit des Endes bezieht sich das Gesicht. עֶת־קֵץ die Zeit des Endes und מוֹעֵד קֵץ die fest-

te Zeit des Endes ist aber nicht das absolute Ende aller Dinge, die der Aufrichtung des *regnum gloriae* und die der Wiederkunft unsers n voraufgehende Zeit der lezten Trübsal, sondern die Zeit des Ge- s über die Weltreiche und der Aufrichtung des ewigen Gottesreiches n die Erscheinung des Messias, das Ende des *αἰὼν οὗτος* mit dem An- ne des *αἰὼν μέλλων*, die Zeit des אַחֲרִית הַיָּמִים (10,14), welche der tel 1 Cor. 10,11: *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* nent und als damals schon an- ochen bezeichnet.

)a nun nach der von v. 20 ab folgenden Erklärung des Engels das cht von dem medopersischen und javanischen Weltreiche und von aus dem lezteren hervorgehenden widergöttlichen Königtume des ochus handelt, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß hier in pro- scher Perspective die Zeit des Endes mit der Drangsalszeit des Vol- Gottes unter Antiochus und die erste Erscheinung des Messias mit r Wiederkunft in Herrlichkeit zum Endgerichte zusammen geschaut , wie lezteres auch in 2,34 f. 44 f. u. 7,13. 26 f. der Fall ist. Wenn da- n *Klief.* einwendet: die Ankunft des Messias könne zwar mit dem aller Dinge verbunden gedacht werden, und dies geschehe auch, da ide Tatsachen in innerlichem Causalzusammenhange stehen, nicht n bei demjenigen a. t. Propheten, welche die Zeiten noch nicht unter- den; aber auch schon diese wissen recht gut, daß dieser innere Cau- sammenhang nicht die Gleichzeitigkeit in sich schließt, daß die An- t des Messias ins Fleisch allerdings das Ende aller Dinge erwirken , aber nicht in unmittelbarer Folge, sondern nach zwischenliegendem erem Verlaufe, daß also nach der Ankunft des Messias noch eine wei- Geschichte folgen werde, bevor das Ende komt; das wisse auch Da- wie c. 9 zeige; und wo die Voraussetzung diese sei, wie bei Daniel, da e die Zeit vor der Erscheinung Christi ins Fleisch nicht die Zeit des es genant werden: so wird die in diesen lezten Sätzen gezogene Fol- ng durch den Inhalt des Buchs Daniel nicht bestätigt. Denn in der n Vision, welche Daniel c. 10—12 empfängt, wird nicht nur die Drang- eit des Antiochus und die des lezten Feindes in *einem* Gesichte zu- nen geschaut, sondern auch der gesamte Inhalt dieses einen Gesichts 10,14 in das אַחֲרִית הַיָּמִים verlegt, indem die Gotteserscheinung zu el spricht: „ich bin gekommen, dir anzuzeigen was deinem Volke rfahren wird am Ende der Tage, denn das Gesicht bezieht sich noch *lie* Tage". Und dies nicht allein, sondern in 11,35 wird auch von der h Antiochus dem Gottesvolke bereiteten Trübsal gesagt, daß in ihr s straucheln werden, um zu läutern und zu reinigen bis zur Zeit des es, denn es gehe noch auf die bestimte Zeit. Hier wird doch unstrei- ie Drangsalszeit des Antiochus mit der Endzeit in innerliche Verbin- ; gesezt, aber damit — was sehr zu beachten ist — nicht die Gleich- gkeit beider ausgesprochen. Dieser Punkt ist wichtig für die richtige ärung unserer Verse. Wenn in c. 11 zweimal (v. 35 u. 40) gesagt wird: כִּי עוֹד קֵץ לַ das Ende geht noch auf die festgesezte Zeit, trete also nicht mit der Bedrängung des Volkes Gottes durch Antiochus ein, ürfen wir auch — und darin hat *Klief.* vollkommen recht — aus

unsern Vv. nicht folgern, daß Daniel mit dem Untergange des Antiochus die Aufrichtung des messianischen Reichs und das Ende aller Geschichte erwartet habe. Wenn schon im Allgemeinen der innere Causalzusammenhang der beiden in c. 11 in einem Gesichte zusammengefaßten Trübsalszeiten die Gleichzeitigkeit beider weder fordert, noch auch nur zuläßt, so ist dieser aus unsern Vv. in Verbindung mit unrichtiger Deutung von c. 11, 36—45 gezogenen irrigen Folgerung hinreichend vorgebeugt sowol durch c. 2 u. 7, wonach der Aufrichtung des ewigen Gottesreiches und der Erscheinung des Menschensohnes das vierte Weltreich voraufgehen wird, als auch durch 9, 24—27, wo — wie die Erklärung zeigen wird — die Ankunft des Messias und die Vollendung des Gottesreiches durch Ueberwindung des lezten Feindes zeitlich aus einander gehalten sind, die Ankunft des Messias nach 7 Wochen, die Vollendung des Gottesreiches aber erst mit Ablauf der 70 Wochen erfolgen werde.

Nach diesen deutlichen Offenbarungen und Aussprüchen ist unsere Stelle zu verstehen und nicht daraus, daß in ihr nach prophetischer Perspective die von dem kleinen Horn Antiochus ausgehende Bedrängung des Volkes der Heiligen mit der Trübsal der Endzeit zusammengeschaut wird, die Gleichzeitigkeit oder Identität beider zu folgern und an den Untergang dieses kleinen Hornes die Aufrichtung des *regnum gloriae* und das Weltende zu setzen. — Die Worte: das Gesicht bezieht sich auf die Endzeit, sagen also nur aus, daß die Weissagung eine Beziehung zur messianischen Zeit habe. Welcher Art diese Beziehung sei, darüber gibt der Engel, nachdem er den betäubt zu Boden gefallenen Propheten durch Berührung aufgerichtet und zur Vernehmung seiner Worte befähigt hat (v. 18), die Andeutung, daß er ihm verkünden werde, was in der lezten Zeit des Zornes geschehen wird (v. 19). הַזָּעַם ist der Zorn Gottes über Israel, das Strafgericht, welches Gott über dasselbe wegen seiner Sünden verhängt, wie Jes. 10, 5. Jer. 25, 17. Ez. 22, 24 u. a., und zwar hier das Straf- und Züchtigungsleiden, welches durch das kleine Horn über Israel kommen wird. Die Zeit dieser göttlichen Zornesoffenbarung wird אַחֲרִית genant, weil sie dem אַחֲרִית הַיָּמִים angehört, die messianische Zukunft vorbereitet und mit ihrem Abschlusse die lezte Weltzeit eintritt, worüber hier aber nichts Näheres gesagt wird, indem die Weissagung mit dem Untergange des kleinen Hornes abbricht. Näheren Aufschluß hierüber bringt erst die Vision des 11. Cap., in welcher der aus dem dritten Weltreiche erstehende große Feind der Heiligen Gottes als Vorbild oder Typus des lezten Feindes derselben am Ende der Tage gefaßt und gezeichnet wird. Unter dem אֲשֶׁר יִהְיֶה versteht der Engel alles was die Vision unsers Cap. enthält von dem Aufkommen des medopersischen Weltreiches an bis zum Untergange des Antiochus Epiphanes, wie v. 20—25 lehren. Wenn er aber hinzusezt: אַחֲרִית הַזָּעַם, so hebt er sofort das Wichtigste in dem Gesichte hervor — die schwere Bedrängnis, die dem Volke Israel zu seiner Läuterung in der Zukunft bevorsteht, und wiederholt zur Motivirung des Gesagten den Schlußsatz von v. 17, wobei er nur עֵת mit מוֹעֵד vertauscht. עֵת bed. Zeit im Sinne eines bestimten Zeitpunktes, מוֹעֵד ist die in ihrer Dauer bestimte Zeit; מוֹעֵד קֵץ also die nach ihrer Dauer bestimte Endzeit.

Dieser Ausdruck ist hier gewählt mit Rücksicht darauf, daß in v. 14 das Ende der Drangsal durch Angabe ihrer Dauer genau bestimt worden. Auch der Zweck dieser Worte wird von den Ausll. verschieden bestimt. Nicht zutreffend ist die Meinung: der Engel wolle Daniel mit dem Gedanken trösten, daß das Strafgericht des Gesichts noch nicht so nahe sei (*Zünd.*). Denn nach v. 17 erschrikt Daniel nicht über den Inhalt des Gesichts, sondern über das Herzutreten des himmlischen Wesens; und wenn auch nach v. 18 das Reden des Engels seinen Schrecken so steigert, daß er betäubt zur Erde fält und der Engel ihn durch Berührung aufrichten muß, so ist damit doch nicht gesagt, daß das Engelswort von der Endzeit ihn so betäubt habe, und daß die folgende nähere Erklärung etwas weniger Niederdrückendes als das Wort v. 17, etwas Leichteres oder Tröstlicheres gebe. Selbst wenn die Rede von der Endzeit zur Vergrößerung des Schreckens beitrug, so war doch der Inhalt v. 19 nicht geeignet, den Propheten aufzurichten, sondern die ganze Rede des Engels für Daniel so angreifend, daß er nach Anhörung derselben dahin war und Tage lang krank (v. 27). Aus der Daniel überfallenden Betäubung läßt sich somit nicht folgern, daß der Engel in v. 17 vom absoluten Ende der Dinge, in v. 19 dagegen von dem Ende der Bedrängnis des Volkes Israel durch Antiochus rede. Durch die Worte: das Gesicht bezieht sich auf die bestimte Endzeit will der Engel nur auf die Wichtigkeit seiner Verkündigung hinweisen und die Aufforderung zum Aufmerken verstärken.

Nach diesen einleitenden Worten folgt in v. 20—26 die Deutung der Hauptpunkte des Gesichts. V. 20—22 deuten den Inhalt der Vv. 3—8. „Die Könige von Medien und Persien" sind die ganze Reihe der aufeinander folgenden Könige von Medopersien, also die medopersische Monarchie in ihrer ganzen geschichtlichen Entwickelung. Zu הַצָּפִיר ist das Epitheton הַשָּׂעִיר der haarige, zottige, hinzugefügt, um den Bock als Ziegenbock zu charakterisiren. Der König von *Javan* (Griechenland) ist der Gründer und Repräsentant des macedonisch-griechischen Weltreichs, oder vielmehr das Königtum dieses Reiches, da das große Horn des Bockes sofort vom ersten Könige dieses Reiches, Alexander d. Gr., gedeutet wird. Die Worte: וְהַנִּשְׁבֶּרֶת bis תַּחְתֶּיהָ (v. 22) bilden einen absolut hingestelten Subjectssatz, in welchem aber וַתַּעֲמֹדְנָה nicht ἐκβατικῶς: es zerbrach, so daß ... (*Kran.*) zu fassen; „denn die Aussage des Hauptsatzes in *b* darf hier nicht in untergeordnetem Relativsatze erscheinen" (*Hitz.*); sondern an die mit dem Participe begonnene Aussage ist die weitere Bestimmung im *Verbo finito* mit ו *consec.* angereiht ohne relatives אֲשֶׁר, wie öfter, vgl. *Ew.* Lehrb. §. 351^{b}, was wir deutsch nicht so kurz wiedergeben können, sondern so ausdrücken müssen: „und anlangend das Horn, daß es zerbrach und dann vier an seine Stelle traten (so bedeutet dies): vier Reiche werden aus dem Volke erstehen. מִגּוֹי ohne Artikel bed. nicht: aus dem Volke Javans, denn in diesem Falle würde der Artikel nicht fehlen, auch nicht: aus der Heidenwelt, weil ein directer Gegensatz gegen *Israel* nicht vorliegt, sondern unbestimt: aus dem Volksboden oder der Völkerwelt, da die Weissagung unter dem Scepter des Königs von Javan die gesamte Völkerwelt vereinigt denkt. יַעֲמֹדְנָה ist ein unter dem Einflusse des Chal-

däischen erneuter Archaismus, vgl. Gen. 30, 38. 1 Sam. 6, 12 u. *Ew.* §. 191[b]. u. *Gesen.* Gramm. §. 47. — וְלֹא בְכוֹחוֹ aber nicht in seiner Kraft, nicht mit der Kraft des ersten Königs ausgerüstet, vgl. 11, 4.

Die Vv. 23—26 bringen die Deutung des kleinen Hornes v. 9—12 mit genauerer Bestimmung einiger in der Vision nicht hervorgehobenen Momente. Das Horn bed. einen König, welcher auftreten wird בְּאַחֲרִית מַלְכוּתָם in der lezten Zeit ihrer Herschaft. Das Suffix an מַלְכוּתָם bezieht sich auf den in מַלְכֻיּוֹת liegenden Begriff: Könige. כְּהָתֵם הפ׳ wenn die Frevler vollgemacht haben *sc.* den Frevel oder das Maß der Sünde. Das fehlende Object zu הָתֵם ergibt sich aus dem Begriffe des Subjectes. הַפֹּשְׁעִים die Abtrünnigen sind nicht Heiden, denn פֶּשַׁע bezeichnet den Abfall von Gott, der nur von Israeliten, nicht aber von Heiden ausgesagt wird, sondern Israeliten, und das Wort weist auf בְּפָשַׁע v. 12 zurück. Der dann aufstehende König ist *Antiochus Epiphanes,* vgl. 1 Makk. 1, 10 ff. עַז־פָּנִים hart von Angesicht d. h. frech, unverschämt im Auftreten, ohne Scheu vor Gott und Menschen, vgl. Deut. 28, 50. מֵבִין חִידוֹת eig. Räthsel verstehend, hier *sensu malo:* seine Absichten hinter vieldeutige Worte verbergend, Verstellung übend, Ränke schmiedend, in v. 25 durch מִרְמָה verdeutlicht, vgl. 11, 21. Die Entfaltung dieser Eigenschaften wird in v. 24 u. 25 dargelegt; in v. 24 das עַז־פָּנִים. Vermöge der Frechheit seines Auftretens wird seine Macht stark werden, וְלֹא בְכֹחוֹ aber nicht durch seine Kraft. Der Gegensatz hiezu ist nicht: durch Gottes Macht oder Zulassung (*Ephr. Theodrt. Haev. Hitz. Kran.*), wofür man sich auf תִּנָּתֵן u. תֵּת v. 12 u. 13 u. a. St. berufen hat. Dieser Gegensatz liegt hier ferne. Der Context führt vielmehr auf die Frechheit und List, wodurch Antiochus mehr als durch seine Kraft sich zu Macht erhob. Das Starkwerden der Macht ist auch weder auf das Gelangen zum Throne durch Verdrängung anderer Kronprätendenten (*Berth.* u. A.), noch auf die Eroberung Palästina's zu beschränken, sondern bezieht sich auf die Macht, die er nach der folgenden Aussage als König sowol gegen Israel als gegen andere Reiche entfaltete. נִפְלָאוֹת steht adverbial, wie Hi. 37, 5: in erstaunlicher, wunderbarer Weise wird er Verderben anrichten. Aus dem נִפְלָאוֹת folgt nicht, daß וְלֹא בְכֹחוֹ auf Gottes Macht zu beziehen sei, denn נפלאות sind nicht notwendig übernatürliche, von Gott herstammende Taten oder Dinge, und selbst wenn es nur diese Bedeutung hätte, so würde doch hier nicht an in Gottes Kraft vollbrachte, sondern nur an durch dämonische Kräfte verrichtete Taten gedacht werden können, weil יַשְׁחִית in der durch den Context bestimten Bedeutung nicht von Gott prädicirt werden kann. Dieses verderbliche Wirken wird er gegen Mächtige und gegen das Volk der Heiligen richten. עֲצוּמִים bed. hier nicht: Viele, Zahlreiche, viele einzelne Israeliten (*v. Leng. Maur. Klief.*), teils weil dafür in v. 25 רַבִּים steht, teils wegen des עַם קְדֹשִׁים, worunter das Volk Israel zu verstehen, nicht blos die Geringen und Schwachen oder Frommen (*Kran.*). Hienach können עֲצוּמִים auch nicht die Obern Israels sein, noch weniger blos auswärtige Könige (*Berth. Deres.*), sondern es sind Mächtige überhaupt, wobei freilich vorzugsweise an heidnische Machthaber zu denken. — In v. 25 wird die List und Schlauheit seines Tuns und Treibens geschildert. Darauf weist das an die Spitze

gestelte עַל שִׂכְלוֹ hin. שֶׂכֶל Einsicht, hier *sensu malo:* Schlauheit. Auf Grund seiner Schlauheit wird der Trug ihm gelingen. מִרְמָה ohne Artikel bed. „allerhand Trug, den er im Schilde führt" (*Hitz.*). Darob wird sein Herz in Hochmut sich erheben, daß er nicht nur Viele unversehens vernichtet, sondern auch wider Gott sich erhebt. In רַבִּים sind עֲצוּמִים וְעַם קְדֹשִׁים zusammengefaßt. בְּשַׁלְוָה nicht: in tiefem Frieden, sondern: in sorgloser Sicherheit, also: unversehens. Einen geschichtlichen Beleg hiefür liefert 1 Makk. 1,30. שַׂר שָׂרִים entspricht dem אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים Ps. 136,3, es ist Gott, vgl. v. 11. Aber — sezt der Engel zu seiner Deutung hinzu: ohne Hand wird er zerschmettert werden, d. h. nicht durch Menschenhand, sondern von Gott vernichtet werden. — In v. 26 folgt schließlich die Bestätigung der Warheit des von der Dauer dieser Drangsal für das Volk Gottes Gesagten. Weil die Zeit derselben von Daniel nicht geschaut, sondern ihm in Worten geoffenbart wurde, heißt es hier אֲשֶׁר נֶאֱמַר in Bezug auf welches oder von welchem gesagt worden. Man braucht aber diesen Relativsatz deshalb nicht an den Genitiv הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר anzuknüpfen, obwol dies auch zulässig wäre, sondern kann ihn von מַרְאֵה abhängen lassen, da die Wortoffenbarung über die Abende und Morgen einen integrirenden Bestandteil des מַרְאֵה bildet. הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר ist collectiv zu fassen. Die Versicherung der Warheit dieser Offenbarung verräth nicht die Absicht, das Buch fälschlich als ein altes erscheinen zu lassen (*v. Leng. Hitz.*), sie soll vielmehr der Schwachheit der Gläubigen zur Stärkung dienen, ihnen Trost in der Stunde der Versuchung geben. Denn in der Angabe der Dauer der Trübsal liegt nicht nur, daß sie ein Ende nehmen wird, sondern zugleich, daß dieses Ende auch von Gott im Voraus festgesezt ist, vgl. 12,7. In andern Stellen dient diese Versicherung nur dazu, bei Offenbarungen von überaus wichtigem Inhalte den aus der Schwachheit des Fleiches entspringenden Zweifeln an ihrer Verwirklichung zu begegnen, vgl. 10,1. 11,2. Apok. 19,9. 21,5. 22,6. — Daniel aber soll die Weissagung verschließen, weil sie auf lange Zeit hinaus geht. סָתַם ist nicht = חָתַם versiegeln, sondern bed. verstopfen, verschließen, verbergen (vgl. 2 Kg. 3,19. Ez. 28,3), aber nicht im Sinne von Geheimhaltung, oder weil sie für die nächsten Zeiten unverständlich sein werde, denn versiegeln oder verschließen hat mit Unverständlichkeit nichts gemein, sondern im Sinne der Bewahrung. „Eine Urkunde wird in der Urschrift versiegelt und im Archive deponirt (verschlossen), damit sie auf ferne Zeiten bewahrt bleibe, aber nicht, damit sie geheim bleibe, indem vielmehr in öffentlichem Gebrauche Abschriften bleiben" (*Klief.*). Der Sinn des Befehls ist hienach einfach der: „Verwahre die Offenbarung, nicht weil sie doch nicht zu verstehen ist, auch nicht, um sie geheim zu halten, sondern damit sie auf ferne Zeiten erhalten bleibe" (*Klief.*). Nur zu dieser Auffassung paßt diese Motivirung des Befehls. לְיָמִים רַבִּים ist nicht mit לְעֶת־קֵץ v. 17 zu identificiren, sondern bezeichnet nur eine lange Zeit; und dieser unbestimte Ausdruck ist hier gebraucht, weil es nicht darauf ankam, den Endtermin nach v. 17 u. 19 nochmals genau anzugeben, sondern nur darauf, zu sagen, daß die Zeit des Endes nicht so nahe sei.

In v. 27 wird die Wirkung dieser Vision auf den Empfänger angege-

ben, vgl. 7, 28. Das geistige Erlebnis hatte Daniel so tief erschüttert, daß er Tage lang krank ward, und erst, als er vom Krankenlager aufstand, wieder die Geschäfte des Königs Belsazar (s. v. 1), besorgen konte. Wegen נִהְיֵיתִי s. zu 2, 1. Der Inhalt der Vision aber haftete in seinem Innern; das Gesicht erfülte ihn mit Entsetzen und niemand verstand es. אֵין מֵבִין erklären *Maur. Hitz. Kran.*: ich verstand es nicht, indem sie aus dem Zusammenhange das Pronomen der ersten Person ergänzen. Aber wenn diese Ergänzung auch sprachlich statthaft wäre, wofür ein stichhaltiger Beweis nicht geliefert worden, so wäre sie doch hier unpassend, und ist blos aus der falschen Deutung des סְתֹם vom Verbergen (v. 26) gefolgert. Hätte nämlich Daniel nach dem Befehle v. 26 die Weissagung geheim gehalten, so wäre freilich die Bemerkung: niemand verstand sie, überflüssig. Aber wenn er die Weissagung nur aufbewahren solte und sie ihn tief erschütterte, dann mußte seine Umgebung von ihr Kentnis erhalten, und das Entsetzen Daniels größer werden, wenn nicht blos er, sondern überhaupt niemand sie verstand. אֵין מֵבִין blos auf Daniel zu beziehen, verbietet schon die Vergleichung mit וְלֹא אָבִין 12, 8. Das volle Verständnis dieses Gesichts konte allerdings erst die Erfüllung selbst bringen.

Cap. IX. Die siebenzig Wochen.

Im ersten Jahre des Meders Darius wurde Daniel bei dem Forschen in den Schriften über die Zahl der Jahre, welche Jerusalem nach der Weissagung des Propheten Jeremia verödet sein solte (v. 1 u. 2), zu einem brünstigen Bußgebete erwekt, in welchem er die Gerechtigkeit der über Israel um seiner Sünden willen verhängten göttlichen Züchtigung bekent und die Barmherzigkeit Gottes für sein Volk anruft (v. 3—19). Infolge dieses Gebets erschien der Engel Gabriel (v. 20—23) und verkündigt ihm, daß siebenzig Wochen über sein Volk und die heilige Stadt bis zur Vollendung des Reiches Gottes beschlossen seien (v. 24—27).

V. 1 u. 2 geben die Veranlassung an zu dem Bußgebete v. 3—19 und zu der darauf folgenden Gottesoffenbarung über die Zeit und den Verlauf der Bedrängnis des Volkes Gottes durch die Weltmacht bis zur Vollendung des göttlichen Heilsrathes. — V. 1. *Im ersten Jahre des Darius, des Sohnes des Ahasverosch aus medischem Samen, welcher über das Reich der Chaldäer König geworden;* V. 2. *im ersten Jahre seines Königtumes merkte ich Daniel in den Schriften auf die Zahl der Jahre, in Betreff welcher das Wort Jehova's geschehen war zu Jeremia dem Propheten, vollzumachen für die Verwüstung Jerusalem siebenzig Jahre.* — Ueber Darius, den Sohn des Ahasverosch vom medischen Stamme s. die Erörterung zu 6, 1 S. 160 ff. Bei הָמְלַךְ ist das Hophal zu beachten: *rex constitutus, factus est.* Darin liegt, daß Darius nicht nach Erbrecht König über das chaldäische Reich geworden ist, auch nicht selbst das Königtum durch Eroberung sich erworben, sondern es von dem Eroberer Babylons, Cyrus dem Führer des Kriegsheeres, empfangen hat (קַבֵּל 6, [illegible]). Das erste Jahr der Regierung des Meders Darius über das chaldäische Reich ist das J. 538 v. Chr., da Babylon im J. 539 auf 538 von den Me-

dern und Persern unter der Führung des Cyrus erobert wurde. Nach dem Kanon des *Ptolemäus* hat nach Nabonadius der Perser Cyrus 9 Jahre regiert. Der Tod des Cyrus fält aber anerkanter Maßen in das J. 529 v. Christo. Von den 9 Jahren der Regierung des Cyrus sind aber nach unserer Erörterung S. 165 zwei Jahre für Darius den Meder in Abzug zu bringen, so daß die Alleinherschaft des Cyrus über das von ihm gegründete Reich mit dem J. 536 begint, in welchem Jahre die 70 Jahre des babylonischen Exils der Juden voll wurden; vgl. die Erörterung hierüber zu 1, 1 (S. 52 ff.) mit der chronologischen Uebersicht im Comm. zu d. BB. der Könige S. 140 ff. — Die Zeitangabe v. 1 wird in v. 2. wegen des eingeschalteten Relativsatzes v. 1[b] wieder aufgenommen, um das Folgende daran anzuknüpfen. בִּינֹתִי בס׳ מ׳ übersetzen wir mit *Hgstb. Maur. Hitz.* u. A.: ich merkte oder gab Acht in den Schriften auf die Zahl der Jahre, so daß מִסְפַּר das eigentliche Object zu בִּינֹתִי bildet und בִּין *c. accus. rei* construirt ist, wie Prov. 7, 7. Dagegen spricht weder die Voranstellung des בַּסְּפָרִים noch der Atnach unter diesem Worte; denn das Object ist nachgestelt, weil eine weitere Bestimmung daran angeknüpft ist, und die Trennung des Objects vom Verbum durch den Atnach rechtfertigt sich dadurch, daß der Satz zwei Aussagen enthält, nämlich daß Daniel in den Schriften forschte und daß seine Forschung sich auf die Zahl der Jahre u. s. w. richtete. בַּסְּפָרִים mit dem bestimten Artikel führt nicht auf eine Sammlung bekanter heiliger Schriften, in welcher die Schriften Jeremia's mit enthalten waren, so daß, da die Sammlung der Propheten ohne den Pentateuch nicht gedacht werden kann, mit *Bleek, Ges., v. Leng. Hitz.* u. A. unter בַּסְּפָרִים die anerkante Sammlung der altesttamentlichen Schriften: Gesetz und Propheten zu verstehen wäre. Denn הַסְּפָרִים *τὰ βιβλία* ist nicht gleichbedeutend mit הַכְּתוּבִים *αἱ γραφαί,* sondern bezeichnet nur Schriften in der Mehrzahl, besagt aber nicht, daß dieselben schon eine bekante Sammlung bildeten, so daß sich aus diesem Ausdruck gar nichts über die Bildung des alttestl. Kanon schließen läßt. Eben so wenig läßt sich בַּסְּפָרִים mit *Haev. Kran.* u. A. auf den Brief des Jeremia an die Exulanten Jer. 29 beziehen, schon deshalb nicht, weil nicht in Jer. 29, sondern nur in Jer. 25, 11 f. die 70 Jahre auf die Verödung des Landes Juda und *implic.* Jerusalems bezogen sind. Auch kann der Plur. סְפָרִים nur dann von einem einzelnen Briefe verstanden werden, wenn der Context diese engere Fassung des Wortes fordert oder nahe legt, wie z. B. 2 Kg. 19, 14. Hier aber ist dies nicht der Fall, da Jeremia in zwei verschiedenen Weissagungen von den 70 Jahren geredet, und nicht in dem Briefe c. 29, sondern nur in der Rede c. 25 von 70 Jahren der Verwüstung des Landes gesprochen hat. In בַּסְּפָרִים liegt nichts weiter, als daß Schriften vorhanden waren, unter welchen sich auch die Weissagungen des Jeremia befanden, und der Artikel: *die* Schriften steht, weil im folgenden Satze von diesen Schriften Bestimtes ausgesagt wird. In diesen Schriften achtete Daniel auf die Zahl der Jahre, wovon Jeremia geweissagt hatte. אֲשֶׁר wie 8, 26: in Betreff welches — geht nicht auf הַשָּׁנִים, sondern auf מִסְפַּר הַשָּׁנִים. Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß die Wiederholung der Worte: siebzig Jahre dieser Verbindung entgegenstehe (*Klief.*), denn diese Wiederholung ist gar nicht vorhanden, da מִסְפַּר die

Zahl der Jahre nicht angibt. Mit לְמַלֹּאת וגו׳ wird der Inhalt des durch Jeremia ergangenen Wortes Jehova's eingeführt. לְחָרְבוֹת steht nicht für den Accusativ: voll werden zu lassen die Verödung Jerusalems (*Hitz.*), sondern לְ bed. hinsichtlich, in Bezug auf. Der Ausdruck lehnt sich nicht an Jer. 29,10 (*Kran.*), sondern an כִּמְלֹאות שִׁבְעִים שָׁנָה Jer. 25,12 an. חֳרָבוֹת eig. verödete Oerter, Ruinen, hier: verödeter Zustand. Jerusalem lag allerdings nicht 70 Jahre in Trümmern; das Wort ist also nicht zu pressen, sondern im Hinblicke teils auf den damaligen Zustand Jerusalems, teils mit Bezug auf die Worte Jerm. 25,9.11 gewählt. Doch fing die Verödung schon mit der ersten Einnahme Jerusalems und der Wegführung Daniels und seiner Genossen sowie eines Teils der Tempelgefäße im 4. Jahre Jojakims (606 v. Chr.) an.[1]

Demnach waren im ersten Jahre der Herschaft des Meders Darius über das Königreich der Chaldäer die von Jeremia geweissagten 70 Jahre bald voll, die von Gott bestimte Frist der Verödung Jerusalems fast abgelaufen. Was trieb nun in dieser Zeit Daniel zu einem flehentlichen Gebete um Erbarmen für Jerusalem und das verwüstete Heiligtum? Zweifelte er etwa an der Warheit der Verheißung, daß Gott, wenn für Babel 70 Jahre voll seien, sein Volk heimsuchen und das gute Wort, sein Volk nach Judäa zurückzuführen (Jer. 29,10), erfüllen werde? Gewiß nicht, da weder der Inhalt seines Gebetes, noch die göttliche Offenbarung, die ihm infolge des Gebetes zuteil wird, auf Zweifel an der göttlichen Verheißung hindeuten. — Nach der Meinung von *Bleek* u. *Ewald* war es die Ungewißheit des Verfassers unsers Buches über den Endtermin der geweissagten 70 Jahre, die ihn zu seinem Gebete antrieb. *Bl.* äußert sich (Jahrbb. f. D. Theol. V. S. 71) darüber so: Diese Weissagung Jeremia's konte als erfült betrachtet werden durch den Sturz des babylonischen Reichs und die Beendigung des Exils, als die Juden durch Cyrus die Erlaubnis zur Rückkehr in ihre Heimat und zur Wiederaufrichtung der Stadt und des Tempels erhielten; „aber doch nicht auf vollständige Weise, sofern mit der Hoffnung der Wiederherstellung des Volks aus dem Exile die Erwartung verbunden war, daß dasselbe sich dann mit Treue zu seinem Gotte bekehren und Jehova an demselben alle seine guten Verheißungen erfüllen, ihm das messianische Heil werde zuteil werden lassen (vgl. Jer. 29, 10 ff. sowie andere Weissagungen des Jerem. u. anderer Propheten über die Wiederherstellung des Volks aus dem Exile, wie Jes. 40 ff. u. a.), dieses aber in solcher Ausdehnung und Fülle mit der Rückkehr des Volks und der Wiederherstellung des Staats nicht verbunden war." Bei Voraussetzung absoluter Inspiration der Propheten schien es daher nahe zu liegen, „es so anzusehen, daß die Weissagung des Jer. von den 70 Jahren

1) So sind in 2 Chron. 36, 21—23. Esr. 1, 1 ff. die 70 Jahre des Exils berechnet. — Dies erkent auch *Ewald* (Proph. III S. 430) an, meint aber, daß dies keine strenge Berechnung der Zeiten sei, vielmehr, wie Sacharja 1, 12 und unser Verf. v. 25 rechnen, erst die Zerstörung Jerusalems den Anfang der Verödung und der 70 Jahre bilde. Allein v. 25 unsers Cap. enthält weder eine Aussage noch eine Andeutung über den Anfang des Exils, und in den Worten Sach. 1, 12: „über welche du gezürnt hast diese 70 Jahre" liegt auch nicht, daß die von Jeremia geweissagten 70 Jahre im zweiten Jahre des Darius Hystaspis zu Ende gingen, s. zu dieser St.

nach deren Ablaufe Jehova seine guten Verheißungen an seinem Volke erfüllen werde, sich auf einen spätern Zeitraum erstrecke, als auf welchen 70 einfache Jahre führen würden, und darüber nachzuforschen, wie dieselben eigentlich zu nehmen seien." *Ew.* meint (Proph. III S. 421 ff.): Jene 70 Jahre des Jer. gingen vorüber, nicht ohne daß seine Weissagung, die Trümmer Jerusalems würden nicht ewig dauern, sich erfülte; schon 49 Jahre nach der Zerstörung stelte sich wenigstens ein neues Jerusalem als heiliger Mittelort der Gemeinde der wahren Religion wieder her, aber die stärkeren Hoffnungen auf die messianische Vollendung, die sich hieran knüpften, waren weder damals noch in allen den folgenden langen Zeiten bis auf den Augenblick, wo unser Verf. (im makkabäischen Zeitalter) lebte und schrieb, in Erfüllung gegangen. Damals war ein allgemeinstes schwerstes Leiden für die Treuen wiedergekehrt, wie seit den alten Tagen der Zerstörung Jerusalems nicht erlebt war. Darum regte sich die sehnsuchtsvolle Frage nach der Dauer solcher äußerster Versuchungen und den wirklichen Beginn der messianischen Zeit mit einer ganz neuen Gewalt, welche der Verf. auf Grund der geheimnisvollen Andeutungen in 7, 12. 25 u. 8, 13 ff. über die Frist der Leiden der Endzeit hier zu lösen versuche, indem er zeigt, wie die längst heilig gewordene Zahl der 70 Jahre Jer.'s auch noch auf diese späten Zeiten paßte, ohne ihre ursprüngliche Warheit zu verlieren. — Die beiden Kritiker gehen hiebei von der ihnen dogmatisch feststehenden Voraussetzung aus, daß das B. Daniel ein makkabäisches Produkt sei. Mit ihnen stimmen alle Echtheitsbestreiter unsers Buches in der Ansicht, daß unser Cap. einen in die Form einer dem Propheten Daniel auf sein Gebet zuteil gewordenen Gottesoffenbarung eingekleideten Versuch enthalte, das Räthsel zu lösen, wie die Weissagung Jeremia's von dem Anbruche des messianischen Heils nach den 70 Jahren des Exils mit der Tatsache zu vereinigen sei, daß dieses Heil Jahrhunderte nach dem Falle des babylonischen Reichs und der Rückkehr der Juden aus dem babyl. Exile noch immer nicht gekommen, sondern statt dessen unter Antiochus Ep. eine Zeit der allerschwersten Drangsal eingetreten sei. — Wie verhält sich nun — abgesehen von allen andern Gründen für die Echtheit des B. Daniel — diese Ansicht zu dem Inhalte unsers Cap.? Enthält das Gebet Daniels oder die durch Gabriel ihm überbrachte Gottesoffenbarung über die 70 Wochen Momente, welche für die Richtigkeit oder Warscheinlichkeit derselben sprechen? Das Gebet Daniels läuft auf die flehentliche Bitte hinaus: der Herr möge seinen Zorn von seiner Stadt Jerusalem, seinem heiligen Berge wenden, sein Angesicht über die Verwüstung und die Stadt, über der sein Name genant sei, leuchten lassen (v. 15—18). Hält man diese Bitte zusammen mit der Aussage v. 2, daß Daniel durch Betrachtung der Worte Jeremia's über die Verödung Jerusalems zum Gebete angeregt wurde, so kann man unter den Ruinen, um deren Aufhören Daniel fleht, nur die von den Chaldäern vollzogene Zerstörung Jerusalems und des Tempels verstehen. Demnach sezt das Gebet voraus, daß die von Jeremia geweissagte und durch Nebucadnezar vollführte Zerstörung Jerusalems noch fortbestand, Stadt und Tempel noch nicht wieder aufgebaut waren. Damit sind wir in die Zeit des Exils gewiesen, nicht in die

Zeit des Antiochus, der zwar das Heiligtum durch Abschaffung des Jehovacultus und Einrichtung von Götzencultus verwüstete, aber weder den Tempel noch die Stadt Jerusalem in Ruinen verwandelte. Auch der Engel spricht in seiner Botschaft v. 24—27 nur vom Ausgehen des Wortes, Jerusalem herzustellen und zu bauen und sezt das Ausgehen dieses Wortes als den Anfang der über das Volk und die heilige Stadt Daniels festbestimten 70 Wochen, innerhalb deren Jerusalem gebaut werden soll, unterscheidet also hiedurch die 70 Wochen so deutlich als nur möglich von den 70 Jahren Jeremia's, während welcher Jerusalem und Juda verödet sein sollen. Damit verliert die Meinung, daß der Verf. unsers Cap. die 70 Jahre des Jeremia in 70 Wochen umzudeuten suche, allen Boden und erweist sich als reines Produkt der dogmatischen Voraussetzung, daß unser Buch nicht Weissagungen des im Exile lebenden Propheten Daniel, sondern nur apokalyptische Träume eines Makkabäischen Juden enthalte.[1] — Ferner ist es zwar richtig, daß im Exile auf Grund der Weissagungen der frühern Propheten die Erwartung sich bildete, mit der Befreiung der Juden aus Babel werde die Verherrlichung und Vollendung des Gottesreiches durch den Messias anbrechen, aber davon daß Daniel diese Erwartung geteilt habe, zeigt sich in seinem ganzen Buche keine Spur. Auch Jeremia verkündigt weder in c. 25 noch in c. 29, wo er von den 70 Jahren der Obmacht Babels redet, daß mit dem Untergange des babylonischen Reiches alsbald das messianische Heil beginnen werde. In c. 25 handelt er nur von dem Gerichte erst über Juda, sodann über Babel und alle Königreiche ringsum, und in c. 29 spricht er wol von der Erfüllung des guten Wortes der Rükkehr der Juden in ihr Vaterland, wenn für Babel 70 Jahre voll sein werden (v. 10), und von dem Rathschlusse Jehova's, der nicht zum Unglück, sondern zum Heile seines Volkes gefaßt sei, von der Wiederherstellung des Gnadenverhältnisses zwischen Jehova und seinem Volke und der Sammlung und Zurückführung der Gefangenen aus allen Völkern, wohin sie zerstreut worden (v. 11—14), sagt aber mit keiner Sylbe, daß dies alles sofort nach diesen 70 Jahren geschehen werde.

Wenn nun Daniel im ersten Jahre des Meders Darius d. i. im 69. Jahre des Exils flehentlich um Wiederherstellung Jerusalems und des Heiligtums

---

1) Auf die Voraussetzung, daß die 70 Wochen v. 24 eine Umdeutung der 70 Jahre des Jeremia seien, stüzt sich die Behauptung von *Hitz.*, daß sich der Abschnitt mit dem Standpunkte des angeblichen Daniel nicht recht, desto besser mit einem solchen in der makkab. Zeit ausgleichen lasse. — Die übrigen Gründe, welche *Hitz.* u. A. gegen die Danielische Abfassung unsers Cap. vorführen, bestehen teils in eitlen geschichtlichen oder dogmatischen Voraussetzungen, so die Behauptungen, daß die Existenz des Darius von Medien zweifelhaft sei, daß v. 21 ein Engel erscheine, und v. 24—27 eine Weissagung geben, die auf Jahrhunderte hinaus genau zutreffe (*Hitz.*), teils in Mißdeutungen einzelner Verse, wie die, daß Daniel sich v. 6 u. 10 von den Propheten überhaupt unterscheide und v. 2 als einen Leser ihrer Schriften gebe (*Hitz.*), die nicht besser begründet ist als die von *Berth. v. Leng. Staeh.* aus der Erwähnung der Bewohner Jerusalems v. 7 und der heil. Stadt v. 24 gezogene Folgerung, das Jerusalem damals noch bewohnt war, der Tempel noch stand. Hiezu wird geltend gemacht, daß das Gebet Daniels eine Nachahmung der Gebete Esr. 9 u. Nehem. 9, oder wie *Ew.* gar meint, ein Auszug aus dem Gebete Baruchs (Bar. c. 1. u. 2) sei, worauf wir später zurückkommen werden.

betet, so muß er durch den Blick auf die damalige Lage der Dinge dazu veranlaßt worden sein. Diesen Anlaß konte aber schwerlich die politische Gestaltung des Weltreichs ihm bieten. Der Umstand, daß nicht sofort nach dem Falle Babels Darius den Juden die Rükkehr in ihr Vaterland und den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels gestattete, konte ihm die Gewißheit der Erfüllung des von Jeremia ausgesprochenen Wortes des Herrn über die Dauer des Exils nicht zweifelhaft machen, da ihm die Weissagung des Jesaja c. 44, 28, daß *Coresch* Jerusalem bauen, den Tempel gründen solle, unzweifelhaft bekant war, und Darius auf eine Weise zum Königtum über das chaldäische Reich gelangt war und in einem Alter stand (s. 6, 1), daß sich nicht nur die kurze Dauer seiner Regierung, sondern auch die baldige Thronbesteigung des Coresch (Cyrus) leicht voraussehen ließ. Was Daniel zum Gebete trieb war vielmehr der religiöse Zustand seines eigenen Volkes, bei welchem die Strafe des Exils nicht die erwartete Frucht der Buße gewirkt hatte, so daß Daniel, wenn er auch an der baldigen Befreiung seines Volkes aus dem babylonischen Exile nicht zweifelte, auf die baldige Erfüllung des nach dem Untergange Babels und der Rückkehr Israels nach Canaan geweissagten Heils hätte hoffen können. Dies ergibt sich aus dem Inhalte seines Gebetes. Von Anfang bis zu Ende zieht sich durch das Gebet der Schmerz über die schwere Versündigung des Volkes ohne irgend eine Andeutung von eingetretener Buße; und die Bitte um Abwendung des Zornes gründet Daniel einzig und allein auf die göttliche Barmherzigkeit und auf das, was der Herr bisher vermöge seiner Bundestreue für sein Volk getan hat, auf die צְדָקוֹת des Herrn, nicht auf die צְדָקוֹת des Volks. Dieses Sündenbekentnis und dieses Flehen um Erbarmung zeigt, daß das Volk nach seiner Gesamtheit noch nicht in der geistigen Verfassung war, daß es vom Herrn die Erfüllung der von Jeremia ausgesprochenen Verheißung des Herrn: ihr werdet mich suchen und finden, denn ihr werdet euch zu mir wenden mit eurem ganzen Herzen und ich will mich von euch finden lassen, will euer Gefängnis wenden u. s. w. (29, 12 ff.), erwarten konte. — Diesem Inhalte des Gebets entspricht auch die göttliche Antwort, welche Gabriel dem Propheten bringt und deren wesentlicher Inhalt dahin lautet, daß bis zur Vollendung des göttlichen Heilsrathes mit seinem Volke noch 70 Wochen festbestimt seien, und während dieser Zeit noch große und schwere Trübsale über Volk und Stadt ergehen werden.

V. 3—19. Das Gebet Daniels. V. 3. *Und ich richtete mein Angesicht zu Gott dem Herrn, um zu suchen Gebet und Flehen in Fasten, Sack und Asche.* V. 4. *Und ich betete zu Jehova meinem Gotte und bekante und sprach: Ach, Herr, du großer und furchtbarer Gott, der den Bund und die Gnade bewahret denen, die ihn lieben und seine Gebote halten!* V. 5. *Wir haben gesündigt und uns vergangen und gefrevelt und uns empört und sind gewichen von deinen Geboten und deinen Rechten.* V. 6. *Wir haben nicht gehört auf deine Knechte, die Propheten, welche in deinem Namen geredet haben zu unsern Königen, unsern Fürsten und unsern Vätern und zu allem Volk des Landes.* V. 7. *Dein, o Herr, ist die Gerechtigkeit und uns ziemt die Scham*

des Antlitzes, wie zu dieser Zeit (es ist), den Männern Juda's und den Bewohnern Jerusalems und dem ganzen Israel, den Nahen und Fernen in allen Ländern, wohin du sie vertrieben hast um ihrer Vergehungen willen, womit sie sich an dir vergangen. V. 8. *Herr! uns ziemt die Scham des Antlitzes, unsern Königen, unsern Fürsten und unsern Vätern, daß wir gegen dich gesündigt haben.* V. 9. *Des Herrn unsers Gottes aber ist das Erbarmen und die Vergebung; denn wir haben uns gegen ihn empört,* V. 10. *und haben nicht gehört auf die Stimme Jehova's unsers Gottes, zu wandeln in seinen Gesetzen, welche er uns vorgelegt durch seine Knechte, die Propheten.* V. 11. *Und ganz Israel hat dein Gesetz übertreten und ist abgewichen, ohne auf deine Stimme zu hören. So hat sich über uns ergossen der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben steht im Gesetze Mose's, des Knechtes Gottes, weil wir wider ihn gesündigt haben.* V. 12. *Und er erfüllete seine Worte, welche er geredet hatte über uns und unsere Richter, welche uns richteten, daß er über uns brachte großes Uebel, desgleichen nicht geschehen unter dem ganzen Himmel, wie es geschehen ist an Jerusalem.* V. 13. *Sowie es geschrieben steht im Gesetze Mose's, all dieses Uebel kam über uns. Wir aber flehten nicht an das Antlitz Jehova's unsers Gottes, um uns zu kehren von unsern Vergehungen und verständig zu werden in deiner Warheit.* V. 14. *So wachte denn Jehova und brachte es über uns; denn gerecht ist Jehova unser Gott in allem seinem Tun, das er tut, aber wir hörten nicht auf seine Stimme.* — V. 15. *Und nun, Herr unser Gott, der du dein Volk ausgeführt aus dem Lande Aegypten mit starker Hand und dir einen Namen gemacht wie um die Zeit; wir haben gesündiget, wir haben gefrevelt.* V. 16. *Herr! gemäß all deinen Gerechtigkeitserweisungen, laß deinen Zorn sich wenden und deinen Grimm von deiner Stadt Jerusalem, deinem heiligen Berge! denn durch unsere Sünden und durch die Vergehungen unserer Väter ist Jerusalem und dein Volk zur Schmach geworden allen unsern Umgebungen.* V. 17. *Und nun höre, o unser Gott, auf das Gebet deines Knechtes und auf sein Flehen, und laß dein Angesicht leuchten über dein Heiligtum, das verwüstete, um des Herrn willen!* V. 18. *Neige, mein Gott, dein Ohr und höre! Oeffne deine Augen und schaue unsere Verwüstungen und die Sadt, über welcher dein Name genant ist! denn nicht um unserer Gerechtigkeitserweisungen willen legen wir unser Flehen vor deinem Angesichte nieder, sondern um deiner vielen Erbarmungen willen.* V. 19. *Herr höre! Herr vergib! Herr merk auf und tue es! verzeuch nicht, um deinetwillen, mein Gott; denn dein Name ist genant über deiner Stadt und deinem Volke.*

Dieses Gebet wird von der modernen Kritik sehr mißliebig beurteilt. Nach *Berth. v. Leng. Hitz., Staehel.* u. *Ew.* soll es seinem Inhalte und seiner ganzen Anlage nach älteren Vorbildern, insbesondere den Gebeten Nehem. c. 9 u. Esr. c. 9 nachgebildet sein, da v. 4 an Neh. 1, 5. 9, 32; v. 8 an Nehem. 9, 34; v. 14 an Nehem. 9, 33; v. 15 an Nehem. 1, 10. 9, 10, endlich v. 7 u. 8 an Esr. 9, 7 sich anlehnen. Betrachten wir aber diese Anlehnungen

genauer, so findet sich בֹּשֶׁת הַפָּנִים (v.7. u. 8) allerdings in Esr. 9,7, aber auch in 2 Chr. 32,21. Jer. 7,19 u. schon im Ps. 44,16; סְלִחוֹת (v. 9) in Neh. 9,17, aber auch Ps. 130,4, und חֲרוֹנְךָ עַל vom Zorne Gottes (v. 11.) nicht blos in 2 Chr. 12,7. 34,21. 25, sondern auch Jer. 42,18. 44,6 u. Nah. 1,6. Die übrigen den angeführten Parallelstellen gemeinsamen Gedanken und Worte aber braucht man nur anzusehen, um sofort zu erkennen, daß dieselben ohne Ausnahme aus dem Pentateuche stammen, und für die Abhängigkeit unsers Cap. von Neh. 9 nicht das Mindeste beweisen. Der Gedanke: großer und furchtbarer Gott, der den Bund und die Gnade bewahrt u. s. w. stamt in v. 4 des Dan., wie in Neh. 1,5 aus Deut. 7,21 u. 9 vgl. mit Ex. 20,6. 34,7 u. in der Form Neh. 9,32 aus Deut. 10,17; der Ausdruck: das Volk aus Aegypten führen mit starker Hand, aus Deut. 7,8. 9,26 u. a. mehr. In den Versen aber, wo einzelne Gedanken oder Worte unsers Gebetes mit Neh. 9 oder Esr. 9 so übereinstimmen, daß eine Anlehnung stattfindet, da zeigt die nähere Vergleichung, daß nicht Daniel, sondern Esra und Nehemia sich anlehnen. Dies erhellt unzweifelhaft aus der Zusammenstellung: unsere Könige, unsere Fürsten und unsere Väter (Dan. v. 6 u. 8) verglichen mit dem: unsere Könige, unsere Fürsten, *unsere Priester* und unsere Väter (Neh. 9,34. 32) und: unsere Könige und unsere Priester (Esr. 9,7). Denn hier ist die Nennung der Priester neben den Königen und Fürsten eben so charakteristisch für das Zeitalter Esra's und Nehemia's, wie die Uebergehung der Priester für die Zeit des Exils, in welcher mit der Aufhebung des Cultus der Priesterstand ganz zurücktrat. Schon dieser Umstand reicht zur Widerlegung des Arguments von *Staeh.* (Einl. S. 349) hin, daß es, weil die Gebete in der Chron., Esra u. Nehem. sehr ähnlich sind und warscheinlich von einem Verf. herrühren, warscheinlicher sei, daß der Verf. von Dan. 9 sich an die jüngsten historischen Schriften angelehnt habe, als daß dem Verf. der zweiten Quelle der Chron. immer nur Dan. 9 vorgeschwebt habe — eine Annahme, deren Warscheinlichkeit nicht einleuchten will. — Vergleicht man, ohne die vorgefaßte Meinung, daß unser Buch ein Produkt der makk. Zeit sei, Inhalt und Gedankengang des Gebets Dan. 9 mit den Gebeten Esr. 9 u. Neh. 9, so wird man eine Anlehnung Daniels an Esra u. Nehem. nicht leicht für möglich halten. Das Gebet Esr. 9,6—15 ist ein Bekentnis der Sünden der Gemeinde von den Tagen der Väter an bis zur Zeit Esra's herab, in welchem Esra kaum sein Antlitz zu Gott zu erheben wagt, weil er als Glied der Gemeinde durch den Gedanken an ihre Verschuldung niedergedrükt wird, und daher auch gar nicht um Vergebung der Schuld bittet, weil seine Absicht nur die ist, „die Gemeinde darauf hinzuweisen, wie schwer sie sich vergangen habe, und sie anzutreiben, von ihrer Seite alles zu tun, um die Schuld zu sühnen und den Zorn Gottes zu besänftigen" (*Bertheau*). Das Gebet Neh. 9,6—37 ist ein nach der Weise von Ps. 105 u. 106 ausgeführter Preis aller Woltaten, welche der Herr von Abrahams Berufung an bis auf das Exil herab seinem Volk troz dessen beständiger Halsstarrigkeit und immer wiederkehrender Abtrünnigkeit erzeigt hat, der in das Bekentnis: „Gott ist gerecht, wir aber sind schuldig", ausläuft und sich auch nicht zur Bitte um Erlösung von der Knechtschaft, unter der das Volk

noch damals schmachtete, zu erheben vermag. Dagegen das Gebet Dan. 9 macht nicht nur nach Inhalt und Form den Eindruck „einer sachgemäßen, frischen Ursprünglichkeit" sowie großer Gedankentiefe und gewaltiger Gebetskraft, sondern gibt sich insonderheit auch darin als ein Gebet eines in nahem Verhältnisse zu Gott stehenden Mannes, eines Propheten, zu erkennen, daß der Betende wol das Bekentnis der Sünde und Schuld im Namen der Gemeinde spricht, in die er sich mit einschließt, aber in der Bitte um Abwendung des Zornes seine besondere Stellung zum Herrn hervortreten läßt und in den Worten: höre das Gebet *deines* Knechtes und *sein* Flehen (v. 17), höre *mein* Gott (v. 18), als Motiv der Erhörung geltend macht.[1]

Das Gebet gliedert sich in zwei Abschnitte; v. 4—14 enthalten das Bekentnis der Sünde und Schuld, v. 15—19 die flehentliche Bitte um Erbarmen und Wiederherstellung der in Trümmern liegenden heiligen Stadt und ihres Heiligtumes. Das Sündenbekentnis teilt sich in zwei Strophen, indem v. 4—10 die Versündigung und Verschuldung darlegen, v. 11—14 die göttliche Strafe für diese Verschuldung ausführen. V. 3 bildet die Einleitung. Die Worte: da richtete ich mein Angesicht zum Herrn, werden meist nach 6, 11 so verstanden, daß Daniel sein Angesicht nach der Stätte des Tempels, nach Jerusalem hin gewandt habe. Dies ist möglich; die Worte selbst aber besagen nur, daß er das Gesicht zu Gott dem Herrn im Himmel wandte, zu אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים dem Herrn der ganzen Welt, dem wahren Gotte, nicht zu יְהוָה, obwol er den Bundesgott meint. „Zu suchen Gebet in (mit) Fasten u. s. w." Fasten in Sack (härenem Bußgewande) und Asche d. i. Bestreuung des Hauptes mit Asche als äußeres Zeichen wahrer Demütigung und Buße komt als Mittel der Vorbereitung zum Gebete in Betracht, um sich in die rechte Gebetsstimmung zu versetzen, welche eine unerläßliche Bedingung für die Erhörung ist, worauf das Suchen des Gebets abzielt. In dieser Hinsicht bemerkt *Hieron.* ganz treffend: *in cinere igitur et sacco postulat impleri quod Deus promiserat, non quod esset incredulus futurorum, sed ne securitas negligentiam et negligentia pareret offensam.* Zu תְּפִלָּה und תַּחֲנוּנִים = תְּחִנָּה vgl.

---

1) Nach den obigen Bemerkungen bedarf die Meinung *Ewalds*, daß dieses Gebet nur ein verkürzter Auszug aus dem Gebete Baruch 1, 15—3, 8 sei, kaum noch einer besondern Widerlegung. Zwar liegt offen vor Augen und ist längst bekant, daß das Gebet Baruchs sich im ganzen Gedankengange und in vielen Ausdrücken wörtlich an das Gebet Daniels anschließt, aber längst haben auch alle nicht durch Vorurteile verblendeten Ausleger anerkant, daß aus den Berührungen dieses apokryphischen Produktes nicht blos mit Dan. c. 9, sondern noch mehr mit Jeremia nichts weiter folge, als daß der Urheber dieser späten Nachbildung des alten Prophetentums das Buch Daniel gekant und benuzt hat und mit Daniel geradeso wie mit Jeremia und andern Schriften verfahren ist d. h. sie nachgeahmt hat. Diese Ansicht, daß der Pseudo-Baruch in c. 1, 15—3, 8 eine breitgesponnene Nachbildung des Danielschen Gebetes liefert, hat *Ew.* nicht widerlegt und für seine Annahme nichts weiter beigebracht als die auf mangelhaftem Verständnis beruhende Behauptung, daß die Erwähnung der Richter in Dan. 9, 12 aus Bar. 2, 1 geflossen sei, und die Bemerkung, daß der Verf. des B. Baruch gar nichts Eigentümliches haben würde, wenn er das lange Gebet aus dem B. Daniel geschöpft oder auch nur nach diesem Vorbilde gearbeitet hätte — eine Bemerkung, die zwar von mitleidiger Teilnahme für seinen Schützling Zeugnis gibt, aber selbstverständlich in der Kritik nichts beweisen kann.

1 Kg. 8, 38. 45. 49. 2 Chr. 6, 29. 35 u. ö. תְּפִלָּה ist das Gebet im Allgemeinen, תַּחֲנוּנִים das Gebet um Gnade und Erbarmen, sowol um etwas zu erlangen, als um Unglück oder Uebel abzuwenden (*deprecari*). Die Absicht des vorliegenden Gebets ist, Gott anzuflehen, daß er mit Erbarmung die Verwüstung der heiligen Stadt und des Tempels ansehen und seine Verheißung der Wiederherstellung derselben erfüllen möchte. Diese Bitte folgt aber erst in v. 15—19. Da nämlich die Verwüstung des heiligen Landes und das Exil des Volks eine wolverdiente Strafe für die Sünde war, und ohne gründliche Demütigung unter das gerechte Gericht Gottes eine Aufhebung der Strafe nicht zu hoffen stand, so begint Daniel v. 4 mit einem Bekentnisse der schweren Versündigung des Volks und der Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens, um auf Grund dieses Bekentnisses die Erfüllung der verheißenen Wiederherstellung Jerusalems und Israels von der göttlichen Barmherzigkeit zu erflehen. Er betet zu Jehova אֱלֹהָי *meinem* Gotte. Wollen wir Erhörung unsers Gebets hoffen, so muß Gott, zu dem wir beten, unser Gott geworden sein. Zu אֶתְוַדֶּה führt schon *M. Geier* bei v. 5 die schöne Bemerkung *Augustin's* zu Ps. 29 an: *Confessio gemina est, aut peccati aut laudis. Quando nobis male est in tribulationibus, confiteamur peccata nostra; quando nobis bene est in exultatione justitiae, confiteamur laudem Deo: sine confessione tamen non simus.* Die Anrede: du großer und furchtbarer Gott, der den Bund bewahrt u. s. w., weist in ihrem ersten Teile hin auf die gewaltigen Taten Gottes zur Vernichtung seiner Feinde, vgl. die Grundstelle Deut. 7, 21, im zweiten Teile auf die Treue Gottes gegen seine Verehrer in Erfüllung seiner Verheißungen, vgl. Deut. 7, 9. Während die Größe und Furchtbarkeit Gottes, die Israel nun erfahren hatte, Reue und Buße wirkt, dient die Hinweisung auf die Bundestreue Gottes zur Weckung und Stärkung des Vertrauens auf die Hilfe des Allmächtigen. — Gott ist gerecht und treu, aber Israel ungerecht und treulos. So schließt sich an den Preis Gottes in v. 5 das Bekentnis der schweren Versündigung Israels an. Diese Sünde bekent Daniel mit den stärksten Worten. חָטָא ausgleiten, bezeichnet die Sünde als Abirrung vom Rechte; עָוָה verkehrt sein, als Unrecht; רָשַׁע freveln, als leidenschaftliche Auflehnung wider Gott. Zu diesen drei Worten, welche schon Salomo 1 Kg. 8, 47 als erschöpfenden Ausdruck des unumwundenen Sünd- und Schuldbewußtseins gebraucht und der Sänger von Ps. 106, 6 als Bekentnis des Volkes im Exile wiederholt, fügt Daniel noch hinzu: מָרַדְנוּ wir haben uns empört wider Gott, und סוֹר sind abgewichen, abgefallen von seinen Geboten, wobei noch der *infin. absol.* סוֹר zu beachten, durch den die Handlung mit Nachdruck hervorgehoben wird. — V. 6. Die Verschuldung wird dadurch vergrößert, daß Gott es an Warnung nicht hat fehlen lassen; aber Israel hat nicht gehört auf die Worte der Propheten, die in seinem Namen zu Hohen und Niedrigen geredet haben — zu den Königen, den Fürsten d. h. den Stamm- und Geschlechtshäuptern und den Großen des Reichs, und zu den Vätern d. h. den Vorfahren, in diesem Zusammenhange mit Ausschluß der besonders genanten Könige und Oberen des Volks, wie Jer. 44, 17 vgl. Neh. 9, 32. 34; nicht etwa: Aelteste, Familienhäupter (*Coccej. J. D. Mich.* u. A.) oder gar: Lehrer (*Ew.*). Zur

Verdeutlichung ist noch hinzugefügt: das ganze Volk des Landes, damit keiner sich für eximirt halte, nicht blos das gemeine Volk, vgl. dagegen כָּל־עַמֶּךָ Neh. 9,32. Dieser alles zusammenfassende Ausdruck ist in v. 8 bei Wiederholung des Gedankens weggelassen.

V. 7. So komt denn Gotte die Gerechtigkeit zu, dem sündigen Volke aber nur Beschämung. לְךָ הַצְּדָקָה bed. nicht: dein war die gerechte Sache (*Hitz.*); die Einschiebung des *war* ist willkürlich und צְדָקָה von Gott prädicirt ist nicht: gerechte Sache, sondern die Gerechtigkeit als Eigenschaft, die in seinem Walten auf Erden oder speciell gegen Israel an den Tag tritt. בֹּשֶׁת הַפָּנִים Scham die sich auf dem Gesichte abspiegelt, nicht über den erlittenen schmachvollen Zustand Esr. 9,7 (*Kran.*), sondern im Bewußtsein des wolverdienten Elends. כַּיּוֹם הַזֶּה bed. nicht: um diese Zeit, heute, jezt (*Häv. v. Leng.* u. A.); der Fassung des כְּ im Sinne von *circa* steht das bestimte הַזֶּה entgegen; in der Formel כַּיּוֹם הַזֶּה hat כְּ immer den Sinn einer Vergleichung; auch in Jer. 44,6.22.23. 1 Sam. 22,8, und die Formel allenthalben die Bed.: wie es diesen Tag geschehen, wie die Erfahrung nun gezeigt hat oder zeigt, s. zu Deut. 2,30. Hier bezieht sich כַּיּוֹם ה' blos auf לָנוּ בֹּשֶׁת הַפּ', nicht zugleich auf den ersten Satz des Verses. Das לָנוּ wird im Folgenden specialisirt durch: die Männer Judas u. s. f. (אִישׁ collectiv, da der Plural אִישִׁים in dieser Verbindung ungebräuchlich, überhaupt im A. T. nur 3 mal vorkomt) und die Bewohner Jerusalems. Beide zusammen sind die Bürger des Reiches Juda; יִשְׂרָאֵל das ganze übrige Israel, die Bürger des Zehnstämmereichs. Auf beide beziehen sich die weiteren Bestimmungen: die Nahen und die Fernen u. s. w. — Zu בְּמַעֲלָם אֲשֶׁר מ' vgl. Lev. 26,40. — In v. 8 wiederholt Daniel den Gedanken von v. 7ª, um der Sünde und Schmach des Volks die göttliche Barmherzigkeit gegenüber zu stellen und so vom Bekentnisse der Sünde zum Anflehen der sündevergebenden Gnade des Bundesgottes überzugehen. V. 9. Barmherzigkeit und Verzeihung ist bei dem Herrn unserm Gotte, und diese bedürfen wir, weil wir uns gegen ihn empört haben. Dieser Gedanke wird in v. 10—14 ausgeführt. Die Empörung gegen Gott, das Nichthören auf die Stimme des Herrn durch die Propheten, die Uebertretung seines Gesetzes, deren sich ganz Israel der zwölf Stämme schuldig gemacht, hat die Strafe über das ganze Volk gebracht, welche das Gesetz Mose's den Uebertretern gedroht hat. וַתִּתַּךְ mit ו *consec.*: so hat sich denn ergossen der Fluch und der Eidschwur d. h. der mit einem Eide bekräftigte Fluch. נִתַּךְ sich ergießen vom Gewitterregen und Hagel Ex. 9, 33, besonders aber von dem zerstörenden Feuerregen des göttlichen Zorns, vgl. Nah. 1,6 mit Gen. 19,24 u. Jer. 7,20. 42,18. 44,6 u. a. הָאָלָה heißen Deut. 29,18 f. die Drohungen des Gesetzes in Lev. 26,14 ff. Deut. 28,15 ff. wider die Uebertreter, worauf Daniel in v. 11 Bezug nimt. Zur Verstärkung des Ausdruckes hat er zu הָאָלָה noch הַשְּׁבֻעָה hinzugesezt, nach Num. 5,21, vgl. auch Neh. 10,30. — In v. 12 ist das *Chet.* דְּבָרָיו im Einklange mit den alten Verss. festzuhalten und das *Keri* nur ein aus dem Gedanken eines bestimten Fluches gefolgertes Interpretament. „Unsere Richter" ist ein die Obern des Volks, Könige und Fürsten zusammenfassender Begriff, wie in Ps. 2,10. 148,11. In v. 13ª wird der Gedanke des 11. V. wie-

der aufgenommen, um nochmals auszusprechen, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit die im Gesetze gedrohte Strafe über das Volk verhängen mußte. אֵת vor כָּל־הָרָעָה läßt sich nicht mit *Kran.* aus der Construction des passiven כָּתוּב mit dem Accusativ erklären, denn es hängt nicht von כָּתוּב ab, sondern dient zur Einführung des absolut voraufgestelten Subjects: anlangend all dieses Uebel, so kam es über uns, wie Ez. 44,3. Jer. 45,4 u. a., vgl. *Ew.* Lehrb. §. 277[d] (S. 684). Wegen חִלָּה אֶת־פְּנֵי י׳ vgl. Sach. 7,2. 8,21. לְהַשְׂכִּיל בַּאֲמִתֶּךָ übersetze nicht: einzusehen deine Treue (*Hitz.*), dazu paßt nicht die Construction mit בְּ, und dann heißt אֱמֶת nicht Treue, sondern Warheit. Die Warheit Gottes ist sein im Worte geoffenbarter Heilsrath, nach welchem der Sünder nur durch Bekehrung zu Gott und durch Wandel in seinen Geboten Glück und Heil erlangen kann. Weil Israel das nicht getan, so wachte der Herr über das Uebel, d. h. war unablässig darauf bedacht — ein dem Jeremia sehr geläufiger Gedanke, vgl. Jer. 1,12. 31,28. 44,27. צַדִּיק mit folg. עַל gerecht auf Grund aller seiner Werke — ein Erfahrungsurteil, vgl. Neh. 9,33 (*Kran.*).

Auf dieses Bekenntnis folgt in v. 15—19 die Bitte um Abwendung des Zornes (v. 15 u. 16) und Zuwendung der Gnade gegen das um Vergebung flehende Volk (v. 17—19). Diese Bitte gründet Daniel v. 15 auf die große Tat der Erlösung Israels aus Aegypten, durch welche der Herr sich einen Namen unter den Völkern gemacht hat. Richtig, nur den Gedanken nicht erschöpfend, bemerkt hiezu *Hieron.: memor est antiqui beneficii, ut ad similem Dei clementiam provocet.* Denn nicht blos als Woltat zieht Daniel die Erlösung Israels aus Aegypten in Betracht, sondern als eine Heilstat, durch welche Gott seine den Patriarchen gegebene Verheißung erfült, den mit Abraham geschlossenen Bund seinem Samen, den zu seinem Volke angenommenen Stämmen Israels aufgerichtet und durch die Wunder bei der Ausführung derselben aus Aegypten seinen Namen vor allen Völkern verherrlicht hat (vgl. Jes. 63,12. 14), so daß schon Mose diese herrliche Offenbarung Gottes unter den Heiden als Motiv für die Verschonung Israels geltend machte, um den über den Abfall und die Widerspenstigkeit des Volks entbranten Zorn Gottes zu besänftigen und die gedrohte Vertilgung abzuwenden Ex. 32,11 ff. Num. 14,13 ff., und Jeremia wie Jesaja die Bitte um Erbarmung für Israel auf den Namen des Herrn gründen Jer. 32,20 f. Jes. 63,11—15. Ebenso Nehemia in c. 1,10 u. 9,10 im Anschlusse an Jeremia und Daniel. כַּיּוֹם הַזֶּה in demselben Zusammenhange bei Jer. l. c. bedeutet nicht: damals, um jene Zeit, sondern: wie diesen Tag noch, einen Namen wie du ihn jezt noch hast. Um die Bitte allein auf die Ehre des Herrn, auf die Ehre seines Namens zu gründen, wiederholt Daniel nochmals das חָטָאנוּ רָשָׁעְנוּ, s. oben v. 5. — Die Bitte um Abwendung des Zorns folgt v. 16 und wird im Affecte der Rede durch Wiederholung der Anrede אֲדֹנָי und durch kurze Zusammenfassung des in v. 15 entwickelten Motivs in die Worte כְּכָל־צִדְקֹתֶיךָ eingeleitet. צְדָקוֹת bed. nicht Gnadenbeweise und צֶדֶק nicht Gnade, sondern: Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit. Der Sinn des כְּכָל־צִדְקֹתֶיךָ ist auch nicht: wie alle Beweise deiner Gerechtigkeit bisher immer verbunden gewesen sind mit wiederkehrender Freundlichkeit, so möge es auch jezt sein (*Kran.*), son-

dern: gemäß aller deiner Gerechtigkeitserweisungen d.h. allem was du bisher vermöge deiner Bundestreue an Israel getan hast. צְדָקוֹת heißen die Großtaten des Herrn an seinem Volke, unter welchen die Wunder und Zeichen bei der Ausführung aus Aegypten die erste Stelle einnehmen, sofern Jehova darin die Gerechtigkeit seiner Bundeszusagen erwies. Diesen gemäß möge Gott auch jezt seinen Zorn wenden von seiner Stadt Jerusalem. Die Apposition: deinem heiligen Berge, bezieht sich speciell auf den Tempelberg oder Berg Zion als Centrum des Gottesreiches. Die Motivirung dieser Bitte in v. 16ᵇ geht sowol auf das עַל־צִדְקֹתֶיךָ als auch darauf, daß Jerusalem die Stadt Gottes (*deine* Stadt) ist. Für den Gedanken vgl. Ps. 79,4 u. 44,14. — In v. 17ff. wiederholt Daniel die Bitte in dringenderen Worten. Zu וְהָאֵר פָּנֶיךָ vgl. Ps. 80,4 u. Num. 6,25. לְמַעַן אֲדֹנָי weil du der Herr bist, ist stärker als לְמַעַנְךָ. Als der Herr *κατ' ἐξ.* kann Gott die Verwüstung seines Heiligtums nicht fortdauern lassen, ohne seine Ehre zu beeinträchtigen, vgl. Jes. 48,11. In v. 18 wird das in der Hinweisung auf die Verwüstungen liegende Motiv zur Erhörung verstärkt durch die Apposition: und die Stadt, über welche dein Name genant ist d.h. nicht: welche nach deinem Namen genant ist, wodurch der Sinn dieser Redeweise verflacht wird. Der Name Gottes ist die Offenbarung seines Wesens. Genant ist derselbe über Jerusalem, sofern Jehova sich in ihr herrlich geoffenbart, sie durch Erwählung zur Stätte seines Thrones in Israel zur Herrlichkeit einer Gottesstadt erhoben hat; vgl. Ps. 48,2ff. und über diese Redeweise die Bem. zu Deut. 28,10. — Der Ausdruck: das Flehen niederlegen vor Gott (vgl. v. 20) hat sich aus der Sitte, beim Gebete niederzufallen, entwickelt und komt bei Jeremia öfter vor, vgl. Jer. 38,26. 42,9 mit 36,7. Das *Chet.* פְּקַחָה ist dem nivellirenden *Keri* פְּקַח vorzuziehen, weil den Imperativformen in v. 19 conform und der Energie der Bitte entsprechend. Diese Energie prägt sich auch in der Häufung der Worte in v. 18 u. 19 aus. Treffend bemerkt schon *Chr. B. Mich.* z. v. 19: *Fervorem precantis cognoscere licet cum ex anaphora, seu terna et mysterii plena nominis Adonai repetitione, tum ex eo, quod singulis hisce imperativis He paragogicum ad intensiorem adfectum significandum superaddidit, tum ex congerie illa verborum: Audi, Condona, Attende, reliqua.*

V. 20—23. Die Erhörung des Gebetes. V. 20. *Noch redete ich und betete und bekante meine Sünde und die Sünde meines Volks Israel, und legte mein Flehen nieder vor Jehova, meinem Gotte, für den heiligen Berg meines Gottes;* V. 21. *noch redete ich im Gebete, da kam der Mann Gabriel, den ich im Gesichte früher im Zustande der Ermattung gesehen hatte, zu mir heran um die Zeit des Abendopfers,* V. 22. *und brachte Verständnis und redete mit mir und sprach: Daniel, jezt bin ich ausgegangen, um dich Verständnis zu lehren.* V. 23. *Im Anfange deines Flehens ist ein Wort ausgegangen und ich bin gekommen es kundzutun, denn du bist ein Vielgeliebter. So achte auf das Wort und gib Acht auf das Gesicht.* — Während Daniel noch im Gebete begriffen war (עַל הַר ק׳ wegen des heil. Berges d.h. für denselben, s. zu v. 16), ward ihm schon Erhörung zuteil, indem der Engel Ga-

briel zu ihm trat und ihm Aufschluß über die 70 Jahre Jeremia's brachte, d.h. nicht über den Ablauf derselben, sondern was nach Vollendung derselben für die Stadt und das Volk Gottes eintreten werde. הָאִישׁ ג׳ *der* Mann Gabriel weist durch den bestimten Artikel auf 8, 15f. zurück, wo Gabriel in der Gestalt eines Mannes ihm erschienen war. Dies wird in dem Relativsatze, welchen ich gesehen u.s.w., ausdrücklich bemerkt. Wegen בַּתְּחִלָּה s. zu 8, 1. Die verschieden gedeuteten W. מֻעָף בִּיעָף gehören ihrer Stellung nach zu dem Relativsatze oder speciell zu רָאִיתִי, nicht zu נֹגֵעַ, da kein Grund zur Stellung des Adverbialbegriffes vor dem *Verbo* abzusehen. Die Uebersetzung des מֻעָף בִּיעָף *τάχει φερόμενος* (LXX), *πετόμενος* (*Theodot.*), *cito volans* (*Vulg.*), woraus die Kchvv. die Beflügelung der Engel folgerten, ist trozdem daß auch Rabbinen z. B. *Jos. Jacchiades* und neuere Ausll. (*Haev. v. Leng. Hitz.*) sie verteidigen, sprachlich unbegründet und bei den alten Uebersetzern wol nur aus Verwechslung von יָעַף mit עוּף geflossen. יָעַף bed. nur: ermüdet, matt werden, sich abmühen durch Anstrengung, in gewissem Zusammenhange z. B. Jer. 2, 24 durch weiten Gang oder Lauf, aber nirgends: laufen oder gar: fliegen. יְעָף Ermüdung — ermüdet in Ermüdung d. h. sehr ermüdet oder ermattet. Nach dieser sprachlich allein gesicherten Bedeutung passen die Worte gar nicht auf den Engel, bei welchem als überirdischem Wesen von Ermüdung nicht die Rede sein kann, wenn man sich auch mit *Kran.* den Weg von der Heilswohnung des dem sündigen Volke fern gerükten Gottes zur Erde als sehr weit denken wolte. Dagegen passen die Worte für den 8, 17 f. 27. beschriebenen Zustand Daniels vollkommen, und Daniel gedenkt dieses Umstandes, weil Gabriel bei seinem früheren Kommen ihm nicht nur wieder zu Kräften half, sondern auch Verständnis über das ihm dunkel gebliebene Gesicht brachte, so daß sein Wiedererscheinen zu gleich freudiger Hoffnung berechtigte. נֹגֵעַ אֵלַי nicht: er rührte mich an (*Haev.* u. A), sondern: er gelangte zu mir, kam zu mir heran; vgl. für diese Bed. von נָגַע 2 Sam. 5, 8. Jon. 3, 6. Um die Zeit des Abendopfers. מִנְחָה eig. das Speisopfer, hier das Schlachtopfer mit befassend, wie öfter in den späteren Schriften, vgl. Mal. 1, 13. 2, 13. 3, 4. Die Zeit des Abendopfers war die abendliche Gebetszeit der Gemeinde. וַיָּבֶן er brachte Verständnis, Einsicht, wie 8, 16. Die Worte weisen auf v. 2 zurück. Zuvörderst spricht sich Gabriel über die Absicht und die Umstände seines Kommens aus. עַתָּה יָצָאתִי jezt, nämlich infolge deines beweglichen Gebetes bin ich ausgegangen *sc.* vom Throne Gottes. לְהַשְׂכִּילְךָ בִינָה dich in Verständnis zu unterweisen. Dies erläutert er v. 23 näher: Im Anfange des Flehens Daniels ist ein Wort d. h. Gottesspruch ausgegangen, den er überbringe. דָּבָר nicht Befehl oder der göttliche Befehl an Gabriel, zu Daniel zu gehen, sondern ein Gotteswort und zwar das Wort, welches er v. 24—27 dem Daniel kundtut. Der Satz: denn ein vielgeliebter Mann (חֲמוּדוֹת = אִישׁ חֲמוּדוֹת 10, 11. 19 *vir desideriorum, desideratissimus* bist du, enthält nicht den Grund für das eilige Kommen Gabriels, sondern für den Hauptgedanken des Verses, das Ausgehen des Gotteswortes gleich zu Anfang des Flehens Daniels. הַמַּרְאֶה steht nicht ohne weiteres für Offenbarung, sondern ist das Gesicht, die Erscheinung des Engels, wodurch dem Propheten das Gotteswort ver-

mittelt wurde. מִרְאֶה ist demnach nicht der Inhalt des gesprochenen Wortes, sondern die Form für seine Vermittelung an Daniel. Auf beides — das Wort und die Form seiner Offenbarung — soll Daniel Acht geben. Diese Offenbarung wurde ihm übrigens nicht in einer Vision zuteil, sondern im Zustande des natürlichen Bewußtseins. — Nach dieser Einleitung folgt in

V. 24—27 die Gottesoffenbarung über die siebenzig Wochen. V. 24. *Siebenzig Wochen sind abgeschnitten über dein Volk und deine heilige Stadt, den Abfall zu verschließen und die Sünden zu versiegeln, und die Missetat zu sühnen und ewige Gerechtigkeit zu bringen und Gesicht und Propheten zu versiegeln und ein Allerheiligstes zu salben.* V. 25. *Und wissen solst du und verstehen: vom Ausgange des Wortes, herzustellen und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen; und zweiundsechszig Wochen hindurch wird zurückgekehrt und gebaut werden in die Weite und Bemessenes, und zwar im Drange der Zeiten.* V. 26. *Und nach den zweiundsechszig Wochen wird Gesalbter ausgerottet werden und ihm nichts sein; und die Stadt und das Heiligtum wird zerstören Volk eines Fürsten, der da kommen und dessen Ende sein wird in der Flut; und bis zu Ende wird dauern Krieg, Beschlossenes von Verwüstungen.* V. 27. *Und er wird stark machen einen Bund den Vielen eine Woche lang, und die Hälfte der Woche hindurch wird er feiern machen Schlachtopfer und Speisopfer, und auf Götzengreuelflügel wird er kommen als Verwüster, und zwar bis Vollendetes und Festbeschlossenes sich ergießen wird über den Verwüsteten.*

Dieses Engelswort gehört zu den wichtigsten Offenbarungen über die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes. Bei der Kürze und Gemessenheit des Ausdrucks, welchen *Auberl.* als „den Lapidarstyl des obern Heiligtums“ bezeichnet, und bei der Schwierigkeit der Berechnung der angegebenen Zeitfristen haben diese Verse eine große Menge von Auslegungen erfahren, die sich in drei Hauptklassen teilen. 1. Die meisten Kirchenväter und alle älteren orthodoxen Ausleger finden darin die Erscheinung Christi im Fleische, seinen Tod und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geweissagt; 2. die Mehrzahl der neuern Theologen dagegen bezieht die ganze Stelle auf die Zeit des Antiochus Epiphanes; 3. endlich haben schon einzelne Kchv. und mehrere neuere Theologen die Weissagung eschatologisch gefaßt als eine Verkündigung der Entwickelung des Reiches Gottes vom Ende des Exiles an bis zur Vollendung desselben durch die Wiederkunft Christi am Ende der Tage[1].

1) Die *erste* Ansicht ist in unserer Zeit ausführlich und gründlich von *Haevernick* im Comm., *Hengstenberg* (in der Christol. III, 1 S. 19 ff. der 2. Aufl.) und *Auberlen* (der Proph. Daniel u. die Offenb. Joh. S. 103 ff. der 2. Aufl.) verteidigt, und auch von dem kathol. Theologen *Laur. Reinke* (die messian. Weissagg. bei den großen u. kl. Proph. des A. T. IV, 1 S. 206 ff.), dem Engländer *Pusey* u. A. angenommen worden. Die *zweite* tritt uns schon in der Alexandr. Uebersetzung unserer Vv. entgegen, deutlicher bei *Julius Hilarianus* (um 400) in s. *Chronologia s. libellus de mundi duratione* (in *Migne Biblioth. cleri univ. t. 13, 1098*) und bei verschiedenen rabbin. Auslegern; ist aber erst durch die rationalistischen Ausll. *Eichhorn*, *Ber-*

Um bei der großen Mannigfaltigkeit der Ansichten Klarheit in die Auslegung zu bringen, wollen wir zuvörderst den Wortsinn der einzelnen Sätze und Verse zu ermitteln suchen und erst nach der exegetischen Feststellung des Wortsinnes die historischen Beziehungen und Berechnungen

---

tholdt, *v. Leng. Maur. Ew. Hitz.* und die Vermittelungstheologen *Bleek*, *Wieseler* (Die 70 Wochen u. die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. Gött. 1839 — womit die Retractation in den *Göttinger* gel. Anzeigen 1846. S. 113 ff. zu vgl.) zu größerer Geltung gebracht worden, denen *Lücke*, *Hilgenf. Kranichfeld* u. A. folgen, Für diese Ansicht haben sich auch *Hofmann* (die 70 Jahre des Jer. u. die 70 Jahrwochen des Daniel. Nürnb. 1836, u. Weissag. u. Erfüllung, so wie im Schriftbew.), *Delitzsch* (Art. Daniel in *Herz.* Realenc. Bd. III) u. *Zündel* (in den kritischen Unterss.) erklärt, aber mit der wesentlichen Modification, daß *Hofm.* u. *Del.* mit der nächsten histor. Beziehung der Vv. 25—27 auf Antiochus Epiph. eine eschatologische Beziehung verbunden haben, welcher zufolge die Weissagung sich vollständig erst in der Erscheinung des Antichristes und der schließlichen Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Tage erfüllen werde. — Von der *dritten* Ansicht finden wir die ersten Keime bei *Hippolyt* u. *Apollinaris* von *Laodicaea*, welche im Hinblicke auf die Weissagung des Antichrists c. 7, 25 die Aussagen in v. 27 unsers Cap. über die lezte Woche an das Ende der Welt verlegen und die erste Hälfte dieser Woche als die Zeit der Wiederkehr des Elias, die zweite Hälfte als die Zeit des Antichrists betrachten. Bestimter wird diese Ansicht aber erst in der *Berleburger* Bibel neben der gangbaren kirchlichen Auslegung vorgetragen, indem nach Hervorhebung der Punkte, welche durch die Erscheinung Christi im Fleische nicht erfült worden seien, die Frage aufgeworfen wird: „ob des Engels Absehen und Endzweck nicht weiter gehe und entdecken wolle, wie lang es noch währen solte, bis das Reich der Finsternis gänzlich auf Erden zerstöret und Jerusalem in seiner geistlichen innern Schönheit vornehmlich würde völlig hergestelt werden?“ Hierauf wird ausgeführt, daß die Propheten, wenn sie von künftiger Auferbauung Jerusalems und Erlösung des Volkes Gottes in ihren Weissagungen reden, meistenteils darunter die Erlösung aus dem Reiche der Sünden und Aufrichtung der Stadt Gottes unter den Glaubigen verstehen, und daß während dies geschieht das Volk Gottes unter dem Drucke ist, mit der Ausbreitung des Reiches Christi aber das Reich des Antichrists vielen Abgang leidet. „Dahero wird sich der alsdenn entstandene Fürst und aus allen Kräften der Bosheit gleichsam zusammengesezte Mensch des Verderbens gegen Christum mit seinem Anhange aufmachen und das Aeußerste mit allen erdenklichen Martern und Plagen versuchen. ... Endlich wenn der Antichrist allen seinen Grimm gegen Gottes Volk auf einmal wird wollen ausschütten, so wird Gott selbsten dreinsehen und durch seine wunderbare Gerichte dieses antichristische Reich ausrotten. So wird alsdenn Christus mit seinen Glaubigen allein übrig bleiben und regieren. ... Da werden auch die Weissagungen der Propheten recht erfüllet und versiegelt sein, wann Babel erst zerstöret liegt und Zion in seiner Herrlichkeit glänzet, davon sie so vieles melden“. Aber erst *Kliefoth* hat in s. Comm. zum Daniel sie exegetisch zu begründen und durchzuführen versucht, und *Leyrer* (in *Herz*'s Realenc. XVIII S. 383) sie kurz so angegeben: „Eine symbolische Zeitzahl mit Rückbeziehung auf die 70 von Jeremias geweissagten Exiljahre und mit dem Nebenbegriff der Oecumenicität sind die 70 שָׁבֻעִים, d. i. nach der Sieben gemessenen καιροὶ Daniels (9, 24 ff.), innerhalb welcher sich der ganze Heilsrathschluß Gottes in der Welt vollziehen wird. Die 70 ist wieder geteilt in 3 Perioden, in 7 (bis auf Christum), 62 (bis zum antichristischen Abfall) und *eine* שָׁבוּעַ, die lezte in 2×3½ Zeiten, Erhebung und Sturz des Antichristentums, gespaltene Weltheptas“.

Zur Geschichte der Auslegung vgl. für die patristische Zeit die Abhdl. von Prof. *Reusch* in Bonn: „Die patristische Berechnung der siebenzig Jahrwochen Daniels“ in der *Tüb.* theol. Quartalschr. 1868. S. 535 ff.; für die mittlere u. neuere Zeit: *Abr. Calovii Ἔξετασις theologica de septuaginta septimanis Danielis*, in der *Biblia illustr. ad Dan. IX*, u. *Haevernicks* Geschichte der Auslegungen, im Comm. S. 386 ff., und für die neueste Zeit *R. Baxmann*, über das B. Daniel, in den Theol. Studien und Kritiken 1863 III S. 497 ff.

der genanten Zeitfristen in Erwägung ziehen und damit unsere Auffassung weiter zu begründen versuchen.

Die Offenbarung begint v. 24 mit einer allgemeinen Darlegung des göttlichen Rathschlusses über die Stadt und das Volk Gottes; darauf folgt in v. 25—27 die weitere Entfaltung der Ausführung dieses Rathschlusses nach seinen Hauptmomenten. Darüber nämlich sind alle Ausll. einverstanden, daß die 70 Wochen, die nach v. 24 über das Volk und die Stadt Daniels abgeschnitten sind, in v. 25—27 in drei Zeiträume zerlegt und nach ihrer Dauer wie nach ihrem Inhalte näher bestimt werden. — V. 24. *Siebenzig Wochen sind abgeschnitten.* שָׁבֻעִים von שָׁבוּעַ eig. die gesiebnete Zeit, bedeutet gewöhnlich die Zeit von 7 Tagen, die Woche, so Gen. 29, 27 f. (im Sing.) und Dan. 10, 2. 3 im Plural, der sonst gewöhnlich שָׁבֻעוֹת lautet, vgl. Deut. 16, 9 f. Ex. 34, 22 u. a. In der Form שָׁבֻעִים liegt also keine Andeutung, daß nicht gewöhnliche Wochen gemeint seien. Eben so wenig in der Nachstellung des Zahlworts, denn diese komt auch sonst vor, wo wie hier das Nomen als der wichtigere Begriff betont werden soll, und zwar nicht blos bei späteren Schriftstellern, sondern schon Gen. 32, 15 f. 1 Kg. 8, 63; vgl. *Gesen.* Lehrgeb. S. 698. Was für Zeiträume die שָׁבֻעִים hier bezeichnen, läßt sich weder aus dem Worte und seiner Form, noch aus der Vergleichung mit שָׁבֻעִים יָמִים 10, 2. 3 bestimmen, da יָמִים in diesen Vv. zu שָׁבֻעִים hinzugesezt ist, nicht um dieselben als Tagewochen, sondern um sie als volle Wochen (drei Wochen lang) zu bezeichnen. Die Gründe dafür, daß nicht an gewöhnliche (d. h. 7 tägige) Wochen zu denken, liegen teils in dem Inhalte von v. 25 u. 27, welcher unzweifelhaft lehrt, daß das in den 62 und in der 1 Woche sich Ereignende nicht in gewöhnlichen Wochen geschehen könne, teils in der Rückbeziehung der 70 שָׁבֻעִים auf die 70 Jahre des Jeremia in v. 2. Nach einem Orakel des Jeremia — so argumentirt z. B. *Hitz.* — soll 70 Jahre lang Jerusalem verödet liegen, und jezt im 69. Jahre ist Stadt und Tempel noch eine Wüste (v. 17 f.), und noch zeigt sich nirgends eine Aussicht auf Aenderung. Da erhält Daniel auf sein Flehen den Bescheid, siebenzig שבעים müßten ablaufen bis zur vollen Verwirklichung des Heils. „War nun das Heil in 70 Jahren noch nicht da, dann in 70 Wochen um so weniger. Mit 70 mal 7 Monaten würden wir gleichfalls innerhalb der 70 Jahre stecken bleiben, und wir sehen uns daher von vornherein auf Jahrwochen angewiesen, so daß jede Woche aus 7 Jahren bestehe. Mit Jahrwochen allein lassen sich die speciellen Angaben des Inhalts der Wochen ausgleichen, und es scheint namentlich die halbe Woche v. 27 mit jenen 3½ Zeiten (Jahren) 7, 25 im Wesentlichen identisch zu sein". Dies leztere Moment wird von Andern noch viel bestimter geltend gemacht. So sagt z. B. *Kran.*: Daniel lasse über die bestimte Ausdehnung des Ausdrucks שָׁבוּעַ keinen Zweifel, sondern gebe selber eine ganz unzweideutige Erklärung, wenn er die lezte halbe Woche *sachlich* mit den bekanten und bedeutsamen 3½ *Jahren* der Endzeit combinire. Aber — müssen wir dagegen fragen — wo spricht denn Daniel von 3½ *Jahren* der Endzeit? Das Wort *Jahr* braucht er in keiner der hier in Betracht kommenden Stellen, sondern nur עִדָּן oder מוֹעֵד Zeit, bestimte Zeit. Daß darunter gewöhnliche Jahre zu verstehen seien, wird zwar von

vielen Ausll. angenommen, aber ein stichhaltiger Beweis ist dafür nicht geliefert worden. Außerdem hat man für Jahrwochen (Zeiträume von 7 Jahren) geltend gemacht, daß daran zu denken sehr nahe lag, da diese Jahrwochen im Gesetze Mose's eine so bedeutende Stelle einnehmen und das Exil sie von neuem lebhaft ins Gedächtnis gerufen hatte, insofern als die 70jährige Verwüstung des Landes als eine Strafe für die unterlassene Feier der Sabbatjahre betrachtet wurde 2 Chr. 36, 21 (*Hgstb. Kran.* u. A.). Allein da diese 7jährigen Zeiträume, wie *Hgstb.* selbst zugesteht, im Gesetze nicht שָׁבֻעִים oder שָׁבֻעוֹת genant werden, so folgt auch aus der mehrfachen Bezeichnung des siebenten Jahres als des großen Sabbats schlechtweg Lev. 25, 2. 4. 5. 26, 34. 35. 43. 2 Chr. 36, 21 in keiner Weise die Idee von Jahrwochen. Das Gesetz kent nicht blos Sabbatjahre, sondern auch Perioden von 7 mal 7 Jahren, nach deren Ablauf jedesmal ein Jobeljahr gefeiert werden soll (Lev. 25, 8 ff.). Diese könten eben so gut wie die Sabbatjahre שָׁבֻעִים heißen. Exegetisch läßt sich also die Annahme von Jahrwochen nicht begründen. *Hofm.* u. *Klief.* bleiben im Rechte mit der Bemerkung, daß שָׁבֻעִים nicht notwendig Jahrwochen bedeute, sondern eine absichtlich unbestimte Bezeichnung eines nach der Siebenzahl bemessenen Zeitraums sei, dessen chronologische Dauer aus anderweitigen Gründen zu bestimmen ist. Das ἀπ. λεγ. חָתַךְ bed. im Chald. abschneiden, zerschneiden, dann entscheiden, scharf bestimmen, z. B. Targ. Esth. 4, 5, vgl. *Buxtorf lex. talm.* u. *Levy* chald. Wörterb. *s. v.* Unerweislich ist für נֶחְתַּךְ die Bed. *abbreviatae sunt* (*Vulg.* wegen ἐκολοβώθησαν Mtth. 24, 22), die *Wiesel.* erneuert hat, und auch unpassend, weil, wenn man von einem Ganzen ein Stück abschneidet, wol das Ganze um das abgeschnittene Stück verkürzt wird, aber nicht das Stück selber. Zur Erklärung des Sing. נֶחְתַּךְ bedarf es weder der Annahme, daß dem Propheten ein bestimtes Nomen, etwa עֵת vorgeschwebt habe (*Hgstb.*), noch der Berufung auf ungenaue Schreibweise des späten Verf.'s (*Ew.*). Der Singular erklärt sich einfach daraus, daß שָׁבֻעִים שָׁבְעִים als absolut voraufgestelter Begriff gedacht und dann durch das passivische Verbum impersonell aufgenommen ist, um zu markiren, daß die 70 Siebende als ein Ganzes anzusehen sind, als ein fortlaufender Zeitraum von 70 auf einander folgenden Siebenzeiten.

Ueber dein Volk und deine heilige Stadt. In dem עַל liegt nicht der Nebenbegriff des Lästigen oder daß dieser Zeitraum eine Leidenszeit sein werde gleich den 70 Jahren des Exils (*v. Leng.*), sondern nur, daß ein solcher Zeitraum über das Volk festgesezt sei. Das Volk und die Stadt Gottes heißen Daniels Volk und Stadt, weil Daniel sie so eben als die seinigen vor Gott vertreten hat (*Haev. v. Leng. Klief.*). Jerusalem aber heißt auch als zerstörte Stadt die heilige kraft ihrer Vergangenheit und Zukunftsbestimmung vgl. v. 20. Auf eine Zeit, da der Tempel stand, wie *Staeh.* mit *v. Leng.* meint, weist dieses Prädicat nicht hin, wie *Wies.* u. *Hitz.* richtig erkant haben. Nur das — sezt aber *Klief.* mit Recht hinzu — liegt, aber auch nicht sowol in dem Prädicate der Heiligkeit als vielmehr in der ganzen Rede, daß Volk und Stadt Gottes nicht in dem damaligen Zustande der Vernichtung bleiben, sondern irgendwie wiederhergestelt werden, und während des zugesagten Zeitraums fortbestehen sollen. Nur darf man dar-

aus nicht ohne weiteres schließen, daß diese Verheißung des Fortbestehens nur dem Judenvolke und seinem irdischen Jerusalem gelte. Zunächst bezieht sich dieselbe allerdings auf Israel nach dem Fleische und das geographische Jerusalem, weil dieselben damals Gottes Volk und Stadt waren; aber diese Begriffe gehen darin nicht auf, sondern umfassen zugleich die neutestamentliche Gemeinde und Kirche Gottes auf Erden. — Die folgenden Infinitivsätze geben den Zweck an, zu welchem die 70 Wochen abgeschnitten sind, d. h. sie sagen aus, was bis zum oder mit dem Ablaufe des abgeschnittenen Zeitraums geschehen soll. Obwol לְ vor dem Infin. nicht bis auf oder während bedeutet, so ist es doch auch nicht richtig, daß לְ nur den Ausgang, welchen der Zeitraum schließlich nimt, nur sein Resultat anzeigen könne. Ob das in den Infinitivsätzen Ausgesagte erst nach Ablauf oder am Ende des genanten Zeitraums erfolgen oder schon im Laufe desselben sich allmälig entwickeln und am Ende desselben nur vollenden werde, läßt sich nicht aus dem finalem לְ, sondern nur aus dem sachlichen Inhalte der Finalsätze entnehmen. Die sechs Aussagen werden von *Maur. Hitz. Kran.* u. A. in drei Sätze von je zwei Gliedern geteilt: Nach Ablauf der 70 Wochen solle 1) das Maß der Sünde vollgemacht, 2) die Sünde bedekt und die Gerechtigkeit gebracht, 3) die Weissagung erfült und der von Antiochus entweihte Tempel wieder geweiht werden. Diese Dreiteilung scheinen schon die Masoreten durch Setzung des Atnach unter צֶדֶק עֹלָמִים (dem vierten Satze) angedeutet zu haben; aber sie beruht auf falscher Auslegung der einzelnen Glieder, namentlich der beiden ersten Sätze. Wir haben vielmehr zwei dreigliedrige Sätze vor uns; dies erhellt schon aus der Anordnung der sechs Aussagen, d. h. daraus, daß die ersten 3 Aussagen von der Aufhebung der Sünde, also von der negativen Seite des Heils, die 3 lezten von der Herstellung der ewigen Gerechtigkeit mit ihren Folgen, also von dem positiven Heil handeln, und zwar so, daß in beiden Reihen die drei Glieder in wechselseitiger Beziehung zu einander stehen, die vierte Aussage der ersten, die fünfte der zweiten, die sechste der dritten correspondirt, die zweite und fünfte sogar dasselbe Verbum חתם aufweisen.

In der ersten und zweiten Aussage ist die Lesart streitig. Statt לַחְתֹּם (*Chet.*) zu versiegeln hat das *Keri* לְהָתֵם zu vollenden (v. תָּמַם) und auch in לְכַלֵּא ist eine doppelte Lesart vereinigt. Die Vocalpunkte gehören nicht dem *Chet.* an, welches vielmehr לִכְלֹא zu lesen, da כָּלָא sonst nirgends im Piel vorkomt, sondern dem *Keri,* indem die Masoreten כלא für gleichbedeutend mit כלה vollendet sein hielten. So haben es schon die alten Uebersetzer gefaßt; LXX: *τὰς ἀδικίας σπανίσαι*, *Theod.*: *συντελεσθῆναι*, *al.* *συντελέσαι*, *Aquil*: *συντελέσαι τὴν ἀθεσίαν*, *Vulg.*: *ut consummetur praevaricatio.* Ihnen sind *Berth. Ros. Ges. Win. Ew. Hitz. Maur.* gefolgt, indem sie ein Uebergehen des ה in א statuiren. Allein da כָּלָה bei Daniel mehrmals vorkomt, immer mit ה, (vgl. v. 27. 11, 36. 12, 7), und überhaupt die Stämme mit ה viel seltener Formen von denen mit א annehmen, als umgekehrt, so verdient schon aus diesen Gründen die Textlesart לִכְלֹא den Vorzug, abgesehen davon, daß fast alle *Keri's* wertlose Emendationen der Masoreten sind und das parallele לחתם entschieden unrichtig, offenbar

nur aus 8,23 herüber genommen ist. Auch gibt das *Keri* in beiden Sätzen keinen passenden Sinn. Die Erklärung: den Abfall zu vollenden und das Maß der Sünden voll zu machen, stimt nicht zu dem Folgenden: die Schuld vergeben, und der Gedanke: die Juden würden in den 70 Jahrwochen das Maß ihres Abfalls vollmachen, wofür die Leidenszeit des Antiochus sie bestrafen, darnach aber die Vergebung erfolgen werde, ist schon deshalb unannehmbar, weil die Bestrafung der zum Vollmaß gebrachten Sünden durch Antiochus willkürlich eingeschoben ist, ohne dieses Einschiebsel aber das Vergeben der Sünden mit dem Vollmachen derselben im Widerspruche steht. Außerdem spricht gegen diese Erklärung noch, daß bei ihr in den beiden ersten Aussagen ein anderes Subject als in der dritten angenommen werden muß. Denn das Maß der Sünden voll machen ist der Menschen Sache, die Sünde sühnen oder vergeben dagegen Gottes Sache. Hienach ist das *Chet.* für allein richtig zu halten und der erste Satz zu übersetzen: *den Abfall zu verschließen.* כָּלָא bed. zurückhalten, hemmen, in Haft nehmen, gefangen halten, ein- oder verschließen, daher כֶּלֶא Gefängnis, Kerker. Den Frevel in Haft nehmen oder verschließen heißt aber nicht s. v. a. vergeben, sondern ihn hemmen, abschließen, daß er nicht mehr um sich greifen kann (*Hofm.*), wofür Sach. 5, 8 u. Apok. 20, 3 sich vergleichen lassen. Im zweiten Satze, welcher lautet: *zu versiegeln Sünden,* sind חַטָּאוֹת die einzelnen Erweisungen des Abfalls. חָתַם versiegeln bezeichnet aber nicht die Vollendung oder Beendigung der Sünden (*Theodrt.* u. A.). Denn mag auch חָתַם ختم im Arab. in der Bed beendigen vorkommen und diese Bedeutung daraus entstanden sein, daß man am Ende eines Briefes, einer Schrift sein Siegel aufzudrücken pflegte, so ist doch diese Bed. im Hebräischen nirgends erweislich, auch in Ez. 28, 12 nicht, s. z. d. St. Das Bild des Versiegelns steht hier im Zusammenhange mit dem Im-Gefängniseinschließen, indem man das Gefängnis zur größeren Sicherung des Verschlusses noch mit einem Siegel belegte, wie in c. 6, 18 der König die Grube, in welche Daniel geworfen worden, versiegelt. So versiegelt auch Gott die Hand des Menschen, daß sie sich nicht rühren kann Hi. 37, 7, die Sterne, daß sie nicht leuchten können Hi. 9, 7. In diesem Tropus ist aber versiegeln nicht = wegnehmen, wonach *Hgstb.* mit vielen A. erklärt: die Sünde wird hier als versiegelt bezeichnet, weil sie ganz und gar aus dem Angesichte Gottes entfernt, ganz und gar beseitigt werden soll; denn „was verschlossen und versiegelt wird, wird nicht blos weggenommen, schlechthin beseitigt, sondern zugleich aufbewahrt, unter Schloß und Siegel behalten“ (*Klief.*). Richtiger daher *Hofm.* u. *Klief.*: „wenn die Sünden *versiegelt* werden, werden sie einerseits unter Verwahrsam gelegt, daß sie sich nicht mehr betätigen, auch nicht mehr vermehren können, aber damit auch aufbewahrt und behalten, daß sie nicht mehr gesühnt und getilgt werden können.“ Vgl. hiefür Apok. 20, 3. — Die dritte Aussage lautet: *zu sühnen Missetat.* כַּפֵּר ist *terminus techn.* für sühnen, durch Opfersühne tilgen, d. h. vergeben. Diese drei Aussagen handeln also von der Beseitigung und Tilgung der Sünde; sie bilden aber weder einen Klimax, noch einen bloßen *συναθροισμός*, eine Häufung synonymer Ausdrücke für Sündenvergebung, *ut tota peccatorum humani ge-*

neris colluvies eo melius comprehenderetur (*M. Geier*). Gegen die Annahme einer Steigerung ist mit Recht geltend gemacht worden, daß dann die stärkste Bezeichnung der Sünde — פֶּשַׁע, welches die Sünde als Abfall, Empörung gegen Gott bezeichnet, zuletzt stehen müßte, wogegen es in der ersten Aussage vorkomt. Gegen die Annahme eines συναθροισμός spricht, daß die Worte: einschließen und versiegeln nicht gleichbedeutend mit sühnen d. h. vergeben sind. Die drei Aussagen handeln zwar alle von Beseitigung der Sünde, aber in verschiedener Weise. Die erste stelt den allgemeinen Gedanken voran, daß der Abfall verschlossen, die Fortführung und Verbreitung der Sünde aufgehoben werden soll. Die beiden folgenden geben näher an, wie der Quell des Abfalls gehemt, das Fortgehen und Fortwirken der Sünde aufgehoben werden soll. Dies hat anders bei den Ungläubigen, anders bei den Gläubigen zu geschehen. Die Sünden der Ungläubigen werden versiegelt, unter Siegel in Verwahrsam gelegt, so daß sie nicht mehr um sich greifen und sich vermehren, noch sich weiter betätigen und wirken können; die Sünden der Gläubigen aber werden durch Sühne getilgt. Jenes sagt das zweite, dieses das dritte Glied aus, wie *Hofm.* u. *Kief.* richtig erkant und bemerkt haben.

Hieran schließt sich die zweite Reihe von drei Aussagen an, die von der positiven Entfaltung des mit Aufhebung und Beseitigung der Sünde eintretenden Heils handeln. Die erste Aussage dieser Reihe oder die vierte der sämtlichen Aussagen stelt das *Bringen ewiger Gerechtigkeit* in Aussicht. Nach der gänzlichen Beseitigung der Sünde soll eine Gerechtigkeit kommen, die nimmer aufhört. Daß צֶדֶק nicht „Glück der Vorzeit" (*Berth. Rösch*) oder „Unschuld der vorigen bessern Zeiten" (*J. D. Mich.*), sondern Gerechtigkeit bedeute, bedarf gegenwärtig keines Beweises mehr. Die Gerechtigkeit komt als Gabe Gottes vom Himmel (Ps. 85, 11—14. Jes. 51, 5—8), geht den Gottesfürchtigen als eine Sonne auf (Mal. 3, 20) und wird hier eine *ewige* genant, entsprechend der Ewigkeit des messianischen Reichs (vgl. 2, 44. 7, 18. 27), „nach ihrer ewigen Dauer im Gegensatze gegen die vorübergehende Gabe der Gerechtigkeit unter dem A. Bunde und gegen alles Geschaffene und der Vergänglichkeit Unterworfene" (*Hgstb.*). צֶדֶק umfaßt die innere und die äußere Gerechtigkeit des neuen Himmels und der neuen Erde 2 Petr. 3, 13. Diese vierte Aussage bringt die positive Ergänzung der ersten: an die Stelle des absolut beseitigten Abfalls tritt die vollendete Gerechtigkeit. — In der fünften Aussage: *zu versiegeln Gesicht und Propheten* kehrt das חָתַם aus der zweiten wieder, dort der Sünde, hier der Gerechtigkeit geltend. Das Bild des Versiegelns fassen hier viele Ausll. im Sinne von bestätigen, und zwar durch Erfüllung, unter Verweisung auf die Sitte, einer Schrift zur Bestätigung ihres Inhalts ein Siegel aufzudrücken, wofür 1 Kg. 21, 8 u. Jer. 32, 10. 11. 44 angeführt werden (so *Haev. v. Leng. Ew. Hitz.* u. A.). Allein für diesen bildlichen Gebrauch des Worts versiegeln lassen sich aus dem A. Test. keine Belegstellen beibringen. Dazu komt, daß das Wort hier nicht anders als im zweiten Satze gefaßt werden darf. Das Versiegeln der Weissagung entspricht dem Versiegeln der Sünde und muß ähnlich verstanden werden. Die Weissagung wird versiegelt, wenn sie unter Siegel gelegt wird, daß sie sich

nicht mehr activ erweisen kann. Streitig ist auch die Auffassung des Objects וְנָבִיא חָזוֹן, indem *Berth. Ros. Bleek, Ew. Hitz. Wies.* dasselbe auf das v. 2 erwähnte Orakel Jer. 25 u. 29 von den 70 Jahren beziehen. Dagegen spricht schon das Fehlen des Artikels, indem, wenn mit חָזוֹן jenes Orakel gemeint sein solte, ein Hinweis darauf, wenigstens durch den bestimten Artikel zu erwarten, und hier besonders unter lauter ganz allgemeinen Objecten unerläßlich gewesen wäre. Noch mehr spricht dagegen das hinzugefügte נָבִיא, welches zeigt, daß beide Worte in umfassender Allgemeinheit gebraucht sind: was von Weissagung und Propheten vorhanden ist. Nicht allein die Weissagung, sondern auch der Prophet der sie gibt, d.h. nicht blos die Prophetie, sondern auch die berufsmäßige Ausübung derselben soll versiegelt werden. Weissagungen und Propheten werden versiegelt, wenn mit der Vollendung durch Verwirklichung aller Weissagungen die Prophetie aufhört, keine Propheten mehr auftreten. Das Erlöschen der Prophetie infolge der Erfüllung darf man aber nicht mit *Hgstb.* in der Zeit der Erscheinung Christi im Fleische suchen, denn mit derselben erreichte nur die Prophetie des A. Bundes ihr Ende; dies allein besagen die Stellen Mtth. 11, 13. Luc. 22, 37 u. Joh. 1, 46; an ihre Stelle trat aber die Prophetie des N. Testaments, deren Erfüllung noch bevorsteht und erst mit der Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs zugleich mit der vollen schließlichen Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie zum Abschluß gelangen und aufgehoben werden wird (*καταργηθήσεται* 1 Cor. 13, 8), vgl. Act. 3, 21. Uebrigens tritt dies fünfte Glied dem zweiten eben so gegenüber, wie das vierte dem ersten. „Wenn die Sünden versiegelt werden, wird auch die Prophetie versiegelt; denn für den Kampf mit der Sünde bedarf's der Prophetie; wenn die Sünde so gestelt ist, daß sie nicht mehr wirken kann, kann auch die Prophetie in den Stand der Ruhe kommen; wenn die Sünde zu ihrem Ende komt an ihren Ort, kann auch die Prophetie zu ihrem Ende kommen durch Erfüllung, für welche nach Beseitigung der Sünde Raum ist. Und wenn der Abfall geschlossen ist, daß er nicht mehr um sich greifen kann, wird die Gerechtigkeit gebracht, daß sie die von der an ihrem Ort verschlossenen Sünde geräumte Erde einnehme“ (*Klief.*).

Die sechste und lezte Aussage lautet: *zu salben ein Allerheiligstes,* und wird sehr verschieden gedeutet. Diejenigen Ausll., welche die Erfüllung dieses Offenbarungswortes in der nächsten Zeit nach dem Exile oder in den Zeiten der Makkabäer suchen, beziehen diese Aussage entweder auf die Einweihung des von Serubabel und Josua (Esr. 3, 2 ff.) wiederhergestelten Brandopferaltars (*Wies.*), oder auf die Einweihung des Serubabelschen Tempels (*J. D. Mich. Jahn, Steudel*), oder auf die Einweihung des durch Antiochus Ep. verunreinigten Brandopferaltars 1 Makk. 4, 54 (*Hitz. Kran.* u. A.). Aber keine von diesen Deutungen läßt sich sprachlich und sachlich rechtfertigen. Sachlich steht ihnen entgegen, daß weder bei der Einweihung des Serubabelschen, noch bei der Wiederweihe des durch Antiochus entweihten Brandopferaltars und Tempels eine Salbung erwähnt wird, auch nicht stattgefunden hat, da nach der einstimmigen Tradition der Juden das heilige Salböl unter dem zweiten Tempel

nicht mehr vorhanden war. Durch Salbung wurde nur das mosaische Heiligtum der Stiftshütte mit ihren Altären und Geräthen geweiht Ex. 30, 22 ff. 40, 1—16. Lev. 8, 10 ff. Schon bei der Weihung des Salomonischen Tempels 1 Kg. 8 u. 2 Chr. 5—7 wird die Salbung nicht erwähnt, weil der Sal. Tempel nur die Stiftshütte zu einem festen Gebäude erhob und das heiligste Geräthe derselben, die Bundeslade als Thron Gottes aus der Stiftshütte in den Tempel übergetragen wurde. Selbst der Brandopferaltar des neuen Tempels bei Ezechiel wird nicht durch Salbung, sondern nur durch Opferblut geweiht Ez. 43, 20. 26. Sodann stimt das specielle Factum der Einweihung des Brandopferaltars oder des Tempels nicht zu den allgemeinen Aussagen der übrigen Glieder unsers Verses, und war überhaupt kein so wichtiges und folgenreiches Ereignis, wie man nach den vorhergehenden Aussagen erwartet. — Was *Kran.* zur Begründung dieser Deutung sagt, ist sehr gesucht und schwach. „Das לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים — bemerkt er — ist zusammenfassende Angabe des Grundes für das erwähnte Außerwirksamkeittreten aller prophetischen Aussprüche; diese aber beziehen sich in unserm V. auf ein Aufheben und כַּפֵּר der Sünde, an deren Stelle Gerechtigkeit verliehen wird. Demgemäß wird auch die Salbung in Beziehung zu dieser Cultushandlung des כפר stehen, welche von vornherein zunächst und vor Allem auf die Bedeutung des Altares Israels und zwar des im Vorhofe stehenden führt.“ Allein diese Sätze — selbst ihre Richtigkeit angenommen — beweisen doch nichts für die Salbung nur des Brandopferaltares. Denn einmal ist im Vorhergehenden nicht blos vom כפר der Missetat, sondern auch vom Aufheben (Verschließen und Versiegeln) des Abfalls und der Sünden die Rede, also von einer Beseitigung der Sünde, die nicht durch Opfersühne geschah. Sodann wurde auch die vollkommenste Sühnung der Sünden Israels, welche das A. Test. kante, nämlich die am großen Versöhnungstage, nicht am Brandopferaltare, sondern durch Sprengung von Opferblut an die Bundeslade im Allerheiligsten und an den Rauchopferaltar des Heiligen vollzogen. Wäre also auch מְשֹׁחַ nach dem כַּפֵּר zu erklären, so würde man unter קדש קדשים nicht „von vornherein“ den Brandopferaltar, sondern vor Allem die hochheiligen Sühngeräthe des innern Heiligtums zu verstehen haben, weil hier nicht von einer beständig zu wiederholenden, sondern von der ewig gültigen Versöhnung die Rede ist. — Hiezu komt der sprachliche Grund, daß קֹדֶשׁ קָדָשִׁים nicht von einem einzelnen hochheiligen Geräthe gebraucht wird, an welches man allein denken könte. Nicht nur der Brandopferaltar wird קדש קדשים genant Ex. 29, 37. 40, 10, sondern auch der Rauchopferaltar Ex. 30, 10 und beide Altäre mit allen Geräthen der Stiftshütte, Bundeslade, Schaubrottisch, Leuchter, Becken, und die zu ihnen gehörenden Nebengeräthe Ex. 30, 29, ferner das heilige Räucherwerk Ex. 30, 36, die Schaubrote Lev. 24, 9, das Speisopfer Lev. 2, 3. 10. 6, 10. 10, 12, das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer Lev. 6, 10. 18. 10, 17. 7, 1. 6. 14, 13. Num. 18, 9, und das dem Herrn als Bann Geweihte Lev. 27, 28. Endlich wird Ez. 43, 12 der ganze Umfang des Berges, auf welchem der neue Tempel steht, und Ez. 45, 3 der ganze neue Tempel ein Allerheiligstes genant, und nach 1 Chr. 23, 13 werden Aaron und seine

Söhne als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים geheiligt. Schon hiedurch verliert die Beziehung unserer Aussage auf die Einweihung des Brandopferaltars allen festen Boden; völlig ausgeschlossen aber wird sie dadurch, daß die Einweihung sowol des Serubabelschen als des von Antiochus entweihten Altares und Tempels ein Werk der Menschen war, das Salben eines Allerheiligsten in unserm V. aber als eine Gottestat gefaßt werden muß, weil die drei vorhergehenden Aussagen unbestritten Gottestaten verkündigen. Jede Salbung zwar von Personen oder Sachen wird durch Menschen vollzogen, aber sie wird zu einem Gotteswerke, wenn sie mit dem gottgeordneten heiligen Salböle von Priestern oder Propheten auf göttlichen Befehl vorgenommen wird, und ist dann Mittel und Symbol der Begabung oder Ausrüstung mit dem Geiste Gottes. Als Saul von Samuel gesalbt wurde, kam der Geist des Herrn über ihn 1 Sam. 10, 9 ff. Das Nämliche wird von der Salbung Davids berichtet 1 Sam. 16, 13 f. Auch die Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe diente demselben Zwecke; durch die Salbung wurden dieselben zu Stätten und Mitteln der Gnadenwirkungen des Geistes Gottes geheiligt. Zum Zeugnisse dessen erfülte die Herrlichkeit des Herrn die Stiftshütte nach ihrer Aufrichtung und Salbung. Bei der Einweihung des nachexilischen Heiligtums unter Serubabel und im makkabäischen Zeitalter fehlte die Salbung, und erfolgte auch kein Einzug der Herrlichkeit des Herrn. Darum können diese Weihen nicht als Salbungen und als Gotteswerke bezeichnet werden und der Engel kann mit dem „Salben eines Allerheiligsten“ nicht diese Menschenwerke meinen.

Viel älter, verbreiteter und auch der Warheit näher kommend ist die Erklärung unserer Worte von der Salbung des Messias, die auf verschiedene Weise gefaßt und begründet wird. Die Uebersetzung der LXX: *καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων* und des *Theod.* *τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων*, deren Sinn streitig ist, wird von den Kchvv. allgemein vom Messias verstanden. *Theodoret* sezt sie als die unzweifelhaft richtige und selbst von den Juden nicht bezweifelte Auffassung voraus; und der alte syrische Uebersetzer hat sie sogar in den Text hineingetragen: „bis auf den Messias, den Allerheiligsten[1]. Allein diese Auffassung scheitert an dem Fehlen des Artikels. Von 1 Chr. 23, 13 abgesehen wird קֹדֶשׁ קָדָשִׁים nirgends von Personen, sondern nur von Sachen gebraucht. Die sachliche Bedeutung liegt auch in der angef. Stelle der Chrn. לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ihn (den Aaron) zu einem Hochheiligen zu salben, zu Grunde. Nach dem Vorgange von *Haev.* sucht

1) *Theodoret* bemerkt über *καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων: τίς δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ἁγίων ἅγιος; εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι· εἰ δὲ ἀγνοοῦσι· παρ᾽ ἡμῶν μαθέτωσαν, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστὸς διὰ μὲν Ἡσαΐου προλέγων· πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με κύριος, ὑπὸ δὲ τοῦ Δαβὶδ μαρτυρούμενος, ὅτι κτλ.* (Ps. 45, 8). Und *Eusebius, demonstr. ev. VIII, 2 p. 387 ed. Colon.* bestreitet die Ansicht, daß die Uebersetzung des *Aquila: καὶ ἀλεῖψαι ἡγιασμένον ἡγιασμένων* vom jüdischen Hohenpriester verstanden werden könne, unter anderem mit den Worten: *ἀλλ᾽ ἔγωγε τῆς θείας γραφῆς οὐδαμοῦ εὑρὼν τὸν παρὰ Ἰουδαίοις Ἀρχιερέα ἅγιον ἁγίων ὠνομασμένον, ἡγοῦμαι ἐν τούτοις μόνον αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ λόγον δηλοῦσθαι, κυρίως τε καὶ ἀληθῶς ταύτης ἄξιον τῆς ἐπωνυμίας.* — Die Belege für die Verbreitung dieser Auffassung bei den Juden haben gesammelt *Raymundus Martini, Pugio fidei p. 285 ed. Carpz.* und *Edzard ad Abodah Sara p. 246 sq.*

daher *Hgstb.* (in der 2. Aufl. der Christol. III S. 54) diese sachliche Bedeutung auch für die messianische Erklärung geltend zu machen, indem er meint, daß Christus hier als eine hochheilige Sache bezeichnet werde. Aber die Beweisgründe hiefür reichen nicht aus. Weder in der Tatsache, daß der Hohepriester an seiner Stirn die Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה führte, noch in der Aussage von Jehova הָיָה לְמִקְדָּשׁ Jes. 8, 14 vgl. Ez. 11, 16 liegt eine Berechtigung für die Folgerung, daß der Messias ohne weiteres als ein Hochheiliges bezeichnet werden könte. In Luc. 1, 35 aber ist das von Christo gebrauchte *ἅγιον* einfaches Neutrum, nicht eine Sache, und die Stellen, wo Jesus *ὁ ἅγιος* genant wird, Act. 3, 14. 4, 30. 1 Joh. 2, 20. Apok. 3, 7, beweisen für den sachlichen Gebrauch des קֹדֶשׁ von Christo gar nichts. Auch der Zusammenhang liefert hiefür kein brauchbares Moment. Wenn im Folgenden die Person des Messias hervortritt, so folgt daraus noch gar nicht, daß er auch in unserem V. erwähnt sein müßte.

Viel näher liegt bei לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים der Gedanke an die Salbung eines neuen Heiligtums, Tempels oder Allerheiligsten. An das Allerheiligste des unter Serubabel wiederaufgebauten irdischen Tempels zu denken, verbietet freilich das Fehlen des Artikels, da das Allerheiligste der Stiftshütte wie des Tempels constant קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים heißt. Aber dieses bestimte Allerheiligste ist auch nicht gemeint, sondern ein neues Allerheiligstes, welches an die Stelle des Allerheiligsten der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels treten soll. Da nun der von Ezechiel geschaute neue Tempel der Zukunft mit allen seinen Umgebungen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים heißt (Ez. 45, 3), so meint *Hofm.* (die 70 J. S. 65): das Allerheiligste sei der ganze Tempel und seine Salbung mit Oel Bild der Heiligung der Gemeinde durch den heiligen Geist, diese aber werde in der Sichtbarkeit, in welcher sie hier vorstellig gemacht werde, erst in der Zeit der Vollendung geschehen, wenn die vollendete Gemeinde in Sichtbarkeit mit einem sichtbaren Heiligtum dasein wird. Dagegen hat aber *Klief.* (S. 307) mit vollem Rechte eingewandt: „das Allerheiligste und der Tempel, sofern er ein Allerheiligstes hat, ist nicht der Ort der Gemeinde, wo die Gemeinde zu Gott komt und bei Gott ist, sondern umgekehrt der Ort, wo Gott für die Gemeinde gegenwärtig ist und sich ihr gibt und bezeugt.“ Unsere Worte reden nicht von dem Volke und der Gemeinde, welche Gott um solche seine Stätte der Gnadengegenwart sammeln und durch dieselbe schaffen wird, sondern von der objectiven Stätte, da Gott unter seinem Volke wohnen und sich ihm bezeugen will. Das Salben ist der Act, durch welchen diese Stätte zu einer heiligen Stätte der Gnadengegenwart und Offenbarung Gottes geweiht wird. Wenn also hier die Salbung eines Allerheiligsten verkündigt wird, so wird damit nicht die Erneuerung der alten bereits vorhandenen oder früher dagewesenen, sondern die Herstellung einer neuen Stätte der Gnadengegenwart Gottes unter seinem Volke, eines neuen Heiligtums verheißen. Dies würde man — wie *Klief.* weiter richtig bemerkt, vom Zusammenhange abgesehen auf das durch die erste Erscheinung Christi vollbrachte Erlösungswerk beziehen können, welches ja in Ihm eine neue Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, eine neue Weise des Wohnens Gottes bei den Menschen geschaffen hat. Aber da diese Aussage mit den

vorhergehenden eng zusammenhängt und diese von gänzlicher Beseitigung des Abfalls und der Sünden, von dem Erscheinen der ewigen Gerechtigkeit und von Abschließung aller Prophetie durch Erfüllung reden, also von Dingen, für welche das durch die erste Erscheinung Christi vollbrachte Erlösungswerk zwar den ewigen Grund gelegt hat, die aber erst mit der vollen Durchführung dieses Erlösungswerkes bei der Wiederkunft des Herrn durch das Endgericht und die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit unter dem neuen Himmel auf der neuen Erde ihre Vollendung erreichen: so müssen wir auch unsere sechste Aussage auf diese Zeit der Vollendung beziehen und von der Aufrichtung des neuen Allerheiligsten verstehen, welches dem heil. Seher auf Patmos gezeigt wurde als ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, in welcher Gott bei ihnen wohnen wird und sie sein Volk sein werden und er selbst ihr Gott bei ihnen sein wird (Apok. 21, 1—3). In dieser heiligen Stadt wird kein Tempel sein, denn ihr Tempel ist der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm, und die Herrlichkeit Gottes wird sie erleuchten (v. 22. 23). In sie wird nicht eingehen irgend ein Gemeines und was da Greuel tut (v. 27); denn die Sünde wird dann verschlossen und versiegelt sein; da wird Gerechtigkeit wohnen (2 Petr. 3, 13) und die Weissagung durch Erfüllung aufgehoben sein 1 Cor. 13, 8.

Aus dem Inhalte dieser sechs Aussagen ergibt sich also, daß der Endtermin der 70 Wochen mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs zusammenfält. Ueber den Anfangstermin derselben sagt aber der 24. Vers nichts aus. Derselbe läßt sich auch nicht, wie viele Ausll. meinen, aus dem Verhältnisse bestimmen, in welchem die Offenbarung über die 70 Wochen zu dem durch das Forschen über die von Jeremia geweissagten 70 Jahre der Verwüstung Jerusalems veranlaßten Gebete Daniels steht. Wenn Daniel im 69. Jahre dieser Verwüstung zum Herrn um Erbarmen für Jerusalem und Israel fleht und auf dieses Gebet Gott ihm durch Gabriel eröffnen läßt, daß 70 Wochen über die Stadt und das Volk Gottes bestimt seien, so folgt daraus keinenfalls, daß 70 Jahrwochen an die Stelle der geweissagten 70 Jahre so treten sollen, daß beide gleichzeitig anfangen, also die 70 Jahre des Exils zu einer 70 Jahrwochen dauernden Drangsalszeit für Israel verlängert werden sollen. Zu einer solchen Annahme stimt weder der Inhalt der Weissagung des Jeremia, noch die Botschaft des Engels an Daniel. Jeremia hat zwar nicht blos 70 Jahre der Verwüstung Jerusalems und Juda's, sondern auch nach Ablauf dieser Jahre das Gericht über Babel, und die Sammlung und Zurückführung Israels aus allen Ländern der Zerstreuung in sein Land geweissagt (25, 10—12. 29, 10—14), aber Daniel faßt in seinem Gebete von jener Weissagung Jeremia's nur die Verwüstung des Landes ins Auge und fleht um Abwendung des Zornes von Jerusalem und um Vergebung der Sünden Israels. Hätte nun das Engelswort gelautet: nicht 70 Jahre sondern 70 Jahrwochen sind über Israel bestimt, so wäre dies keine Antwort auf Daniels Flehen gewesen, wenigstens keine tröstliche Antwort, zu deren Ueberbringung der Engel zu ihm zu eilen brauchte. Sodann verkündigt der Engel in v. 24 auch etwas viel Größeres, als die Zurückführung Israels

aus dem Exil in sein Land. Entscheidend aber ist der Inhalt der folgenden Verse, in welchen der Zeitraum von 70 Wochen in drei Zeiträume zerlegt und zugleich der Anfangstermin in einer Weise bestimt wird, welche das Zusammenfallen desselben mit dem Anfange der 70 Jahre des Exils ausschließt.

V. 25. Die Auseinanderlegung der 70 שָׁבֻעִים in 7+62+1 (v. 25. 26. 27) mit der näheren Angabe dessen, was im Verlaufe dieser 3 Zeiträume geschehen soll, zeigt unwidersprechlich, daß diese drei Vv. den Inhalt des 24. Verses weiter expliciren sollen. Diese Explication wird eingeleitet durch die Worte: *wissen solst du und verstehen,* welche nicht eine neue Weissagung ankündigen, wie *Wies.* u. *Hofm.* wolten, sondern nur auf die Wichtigkeit der weiteren Eröffnung des Inhalts von v. 24 hinweisen, da וְתַשְׂכֵּל in deutlicher Beziehung zu לְהַשְׂכִּילְךָ בִינָה v. 22 steht. — Die beiden Hälften des 25. V. bringen die Aussagen über die zwei ersten Abschnitte des gesamten Zeitraums, über die 7 und die 62 שָׁבֻעִים und sind von den Masoreten durch Setzung des Atnach unter שִׁבְעָה richtig abgeteilt. Die erste Aussage lautet: *Vom Ausgehen des Wortes: wiederherzustellen und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen.* מֹצָא דָבָר entspricht zwar formell dem יָצָא דָבָר v. 23, wodurch es nahe gelegt wird, darunter einen Ausspruch Gottes zu verstehen, ist aber sachlich damit nicht zu identificiren; denn das Wort v. 23 ist die v. 24—27 mitgeteilte Gottesoffenbarung, welche der Engel dem Daniel bringt, das דָּבָר in v. 25 dagegen wird durch לְהָשִׁיב וגו׳ nach seinem Inhalte näher bestimt. לְהָשִׁיב ist nicht adverbial mit וְלִבְנוֹת zu *einem* Begriffe: wieder zu erbauen, zu verbinden; denn so adverbial wird wol שׁוּב im Kal, aber nicht das Hiphil הֵשִׁיב gebraucht. הֵשִׁיב bed. zurückführen, wiederbringen, dann wiederherstellen; vgl. für die leztere Bedeutung Jes. 1, 26. Ps. 80, 4. 8. 20. Das Object zu לְהָשִׁיב folgt erst nach וְלִבְנוֹת, nämlich: Jerusalem. Die Ergänzung von עָם Volk (*Wies. Klief.* u. A.) ist willkürlich und läßt sich durch Jer. 29, 10 nicht begründen. Eine Stadt zurückführen, wiederherstellen, heißt sie wieder zu ihrem frühern Zustande erheben, bezeichnet die *restitutio,* aber nicht notwendig die vollständige *restitutio in integrum* (gegen *Hgstb.*). Hier ist לִבְנוֹת hinzugefügt, ebenso in der zweiten Vershälfte zu תָּשׁוּב, aber nicht mit הֵשִׁיב zu einem Begriffe zu verbinden: wiederherstellend bauen oder bauend zurückführen, d. h. in dem alten Umfange wiederaufbauen. בָּנָה im Unterschiede von הֵשִׁיב bezeichnet das Bauen nach der Wiederherstellung und schließt sowol die stete Erhaltung in gutem baulichen Zustande, als die Fortführung des Baues über den frühern Stand hinaus in sich.

Fragen wir aber, wann dieses Wort erging, um danach den Anfangstermin der 7 Wochen und, da diese die erste Periode der 70 bilden, zugleich den Anfangstermin der 70 Wochen zu bestimmen, so ergibt sich aus den Worten und dem Contexte nur soviel, daß weder das in v. 23 noch das in v. 2 erwähnte Gotteswort gemeint ist. Das in v. 23 nicht, weil dieses nicht von der Wiederherstellung Jerusalems handelt, sondern von der ganzen Botschaft des Engels. Aber auch das in v. 2 erwähnte Gotteswort, die Weissagungen Jer. 25 u. 29 nicht, wie *Hitz. Kran.* u. A. meinen. Denn

folgt auch aus diesen Weissagungen schließlich, daß nach Ablauf der 70 Jahre mit der Rükkehr Israels in sein Land Jerusalem wieder gebaut werden soll, so ist doch in ihm nicht von dem die Rede, was nach den 70 Jahren, sondern von dem was innerhalb derselben geschehen, nämlich Jerusalem so lange verwüstet sein soll, wie v. 2 ausdrücklich gesagt ist. Die Weissagung von der 70jährigen Dauer der Verwüstung Jerusalems (v. 2) kann unmöglich in v. 25 als das Wort Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen charakterisirt sein (*Klief.*). Eben so wenig läßt sich mit *Hitz.* an Jer. 30 u. 31 denken, schon deshalb nicht, weil diese Weissagung gar keine Zeitangabe enthält und in unserm Verse jede Hindeutung gerade auf diese Weissagung fehlt. Die Wiederherstellung Israels und Jerusalems im Allgemeinen hat ja nicht blos Jeremia, sondern lange vor ihm schon Jesaja c. 40—66 geweissagt. Mit gleichem Rechte wie an Jer. 30 u. 31 könte man also an Jes. 40 ff. denken, aber der Gedanke hieran wird auch dadurch ausgeschlossen, daß der Engel das Wort von der Wiederherstellung Jerusalems als *terminus a quo* für die 70 Wochen nent, also nur ein Gotteswort meinen konte, dessen Ausgang irgendwie bestimt war oder bestimt werden konte, eben sowie das als Endpunkt der 7 Wochen genante Erscheinen des מָשִׁיחַ נָגִיד. Hienach muß das „Ausgehen des Wortes wiederherzustellen u. s. w.“ ein in die Sichtbarkeit tretendes Factum sein, dessen Zeit sich unschwer erkennen ließ — ein Gotteswort über die Wiederherstellung Jerusalems, das zu einer bestimten Zeit durch einen Menschen erging und seine geschichtlich bemerkbare Ausführung erhielt. Da liegt aber nichts näher, als mit *Calv., Oecolamp., Kleinert. Naegelsb., Ebrard, Klief.* an das Edict des Cyrus Esr. 1, welches den Juden die Rükkehr gestattete, zu denken, von welchem die Schrift constant das Ende des Exils datirt und von welchem an auch diese Rükkehr samt der Erbauung Jerusalems begann und sich wenngleich langsam fortsezte (*Klief.*). An dieses Edict zu denken, legt schon die Weissagung Jes. 44, 28 nahe, daß Gott durch Cyrus sprechen werde, Jerusalem zu bauen und den Tempel zu gründen. Mit Bezug auf diese Weissagung heißt es Esr. 6, 14: sie bauten nach dem Befehle des Gottes Israels und nach dem Befehle des Königs von Persien. Dies erkent selbst *Hgstb.* an, welcher diese Beziehung bestreitet — worauf wir später bei der chronologischen Erörterung zurückkommen werden, indem er (Christol. III S. 142) bemerkt: „Wäre blos von dem Anfange des Aufbaues die Rede, so würden unbedenklich diejenigen Recht haben, welche den Ausgangspunkt in das erste Jahr des Cyrus setzen. Jesaja preist in c. 45, 13 Kores als Erbauer der Stadt, und alle heiligen Schriften, welche die Zeit des Cyrus bis auf Nehemias betreffen, setzen deutlich das Vorhandensein eines Jerusalem während dieses Zeitraums voraus“. Aber nach seiner Erklärung sollen die Worte des Engels nicht etwa den Anfang des Aufbaues der Stadt überhaupt, sondern vielmehr den Anfang ihrer „vollendeten Wiederherstellung nach ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde“ verkündigen. Allein daß dies nicht in den Worten לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת enthalten ist, haben wir bereits bemerkt, wozu noch komt, daß die Entgegensetzung des Anfangs des Aufbaues und des Anfangs der vollendeten Wiederherstellung willkür-

lich und nichtig ist, da ja der Anfang des Wiederaufbaues zugleich den Anfang der vollendeten Wiederherstellung in sich schließt. Für die Deutung des לְהָשִׁיב von der vollendeten Wiederherstellung macht zwar *Hgstb.* (S. 63) noch geltend: „Bei der Ankündigung wird neben der Stadt in v. 26 sowol wie in v. 27 der Tempel genant. Daß er hier bei der Ankündigung der Erbauung nicht genant, daß blos von dem Aufbau der Straßen der Stadt geredet wird, sezt, da nicht warscheinlich, daß der Engel gerade das wichtigste, dasjenige, warum Daniel am meisten getrauert, am angelegentlichsten gebeten hatte (vgl. z. B. v. 17. 20), ausgelassen haben solte, das Heiligtum als beim Beginne des Baues, von dem es sich hier handelt, bereits erbaut voraus und das Vorhandensein des Tempels erfordert wiederum, daß man auch mit dem Wiederaufbau der Stadt schon den Anfang gemacht hatte" (vgl. auch *Auberl.* S. 133). Allein die Bündigkeit dieser Schlußfolgerung ist nicht einleuchtend. In v. 26 ist die Nennung des Tempels neben der Stadt durch die Sache gefordert und dieser V. handelt von dem was nach den 62 Wochen geschehen werde. Wie soll nun daraus folgen, daß auch in v. 25, wo von dem die Rede ist, was den Anfang der 7 oder der 70 Wochen bildet, neben der Stadt auch der Tempel erwähnt sein müßte, und daß, da dies nicht geschehen, der Tempel damals bereits erbaut gewesen sein müsse. Die Nichterwähnung des Tempels sowol in v. 24 als in v. 25 erklärt sich einfach und vollständig daraus, daß das Engelswort in bestimtem Bezuge auf das Gebet Daniels steht, Daniel aber durch die Weissagung Jeremia's von der 70jährigen Dauer der חָרְבוֹת Jerusalems zu seinem Gebete um Abwendung des göttlichen Zornes von dieser Stadt bewogen worden war. Wie Jeremia in der Ankündigung der 70jährigen Verwüstung des Landes die Zerstörung des Tempels nicht besonders erwähnt hat, so erwähnt auch der Engel in dem Ausspruche über die 70 Wochen, welche über das Volk Israel und die heilige Stadt bestimt seien, des Tempels nicht besonders; wie jedoch in der Weissagung Jeremia's in der Verwüstung des Landes die Zerstörung nicht nur Jerusalems, sondern auch des Tempels inbegriffen ist, so ist auch in dem Baue der heiligen Stadt der Bau des Tempels, durch den Jerusalem zur heiligen Stadt wurde, eingeschlossen. Obgleich also der Engel im vorliegenden Satze nicht ausdrücklich von der Erbauung des Tempels, sondern nur von der heil. Stadt redet, so können wir die Beziehung des מֹצָא דָבָר auf das für die Geschichte Israels Epoche machende Edict des Cyrus festhalten, und dieses Edict als den Anfangstermin der 7 *resp.* 70 Wochen betrachten.

Den Endtermin der 7 Wochen geben die Worte עַד מָשִׁיחַ נָגִיד an. מָשִׁיחַ נָגִיד darf man nicht übersetzen: ein gesalbter Fürst (*Berth.*), denn מָשִׁיחַ kann nicht Adjectiv zu נָגִיד sein, weil im Hebräischen das Adjectiv immer dem Substantive nachgesezt wird, mit wenigen Ausnahmen, die auf unsern Fall keine Anwendung leiden, vgl. *Ew.* Lehrb. §. 293^{b}. Auch kann מָשִׁיחַ nicht Particip sein: bis ein Fürst gesalbt wird (*Steudel*), sondern ist Nomen und נָגִיד in Apposition mit ihm verbunden: ein Gesalbter, der zugleich Fürst ist. Gesalbt wurden nach alttestamentlicher Lehre die Priester und die Könige, und nur diese. Da nun מָשִׁיחַ als die Hauptbezeichnung vorangestelt ist, so dürfen wir bei נָגִיד nicht an einen Priesterfürsten,

sondern nur an einen Volksfürsten denken und bei מָשִׁיחַ nicht an einen König, sondern nur an einen Priester, und müssen unter מָשִׁיחַ נָגִיד eine Person verstehen, die zunächst und wesentlich Priester und dazu auch Volksfürst, König ist. Dies fordert auch die Auseinanderlegung des מָשִׁיחַ und des נָגִיד in v. 26, wo נָגִיד anerkanter Maßen ein Volksfürst ist. Dieser Priester-König kann weder Serubabel (nach vielen Alten), noch Esra (*Steud.*), noch *Onias III* (*Wies.*) sein; denn der Fürst Serubabel war nicht gesalbt; der Priester Esra und der Hohepriester Onias waren nicht Volksfürsten. Auch Cyrus kann nicht gemeint sein, wie nach *Saad. Gaon. Berth. v. Leng. Maur. Ew. Hitz. Kran.* u. A. unter Verweisung auf Jes. 45, 1 annehmen. Denn gesezt auch, Daniel habe auf Grund von Jes. 45, 1 den Cyrus מָשִׁיחַ nennen können, was zu bezweifeln ist, da aus dem Epitheton מְשִׁיחוֹ sein (Jehova's) Gesalbter, welches Jesaja von Cores braucht, nicht ohne weiteres die Benennung desselben מָשִׁיחַ folgt, so hätte es mindestens נָגִיד מָשִׁיחַ heißen, d. h. נָגִיד voranstehen, und מָשִׁיחַ als Adjectiv nachfolgen müssen, weil für eine nachdrucksvolle Voranstellung der adjectivischen Bestimmung kein Grund ersichtlich ist[1]. — Das A. Testament kent nur einen, der Priester und König in einer Person sein wird (Ps. 110, 4. Sach. 6, 13), Christum, den Messias (Joh. 4, 25), den wir daher mit *Haev. Hgstb. Hofm. Aub. Del.* u. *Klief.* unter dem מָשִׁיחַ נָגִיד verstehen, weil ihm die beiden wesentlichen Requisite des theokratischen Königs, die Salbung und die Bestallung zum נָגִיד des Volkes Gottes (vgl. 1 Sam. 10, 1. 13, 14. 16, 13. 25, 30. 2 Sam. 2, 4. 5, 2 f.) in vollkommenster Weise zukommen. Diese Requisite werden hier als Prädicate ihm beigelegt und zwar so, daß das Gesalbtsein dem Fürstsein voraufgeht, um den geistlich priesterlichen Charakter seines Fürstentums hervorzuheben und ihn auf Grund der Weissagungen Jes. 61, 1—3 u. 55, 4 als den zu bezeichnen, durch welchen dem Bundesvolke die beständigen Gnaden Davids (Jes. 55, 3) verwirklicht werden sollen[2]. Das Fehlen des bestimten Artikels läßt sich nicht daraus erklären, daß מָשִׁיחַ etwa wie צֶמַח Sach. 3, 8. 6, 12 als *nomen propr.* des Messias, des Gesalbten *κατ' ἐξ.* gebraucht ist; denn in diesem Falle müßte נָגִיד den Artikel haben, da man im Hebr. nicht דָּוִד מֶלֶךְ, sondern nur דָּוִד הַמֶּלֶךְ sagt. Der Artikel fehlt vielmehr, weil nicht gesagt werden soll: bis auf den Messias, welcher Fürst ist, sondern nur: bis einer

---

1) „Es ist eine unrichtige Behauptung, daß auch jeder heidnische König den Namen מָשִׁיחַ Gesalbter führen könne. — In allen Büchern des A. T. wird nur ein einziger heidnischer König, Cyrus bei Jes. 45, 1 מָשִׁיחַ genant, und dieser nicht etwa als solcher, sondern wegen des merkwürdigen, in der Geschichte ganz einzigen Verhältnisses, in das er zur Kirche gestelt wurde, wegen der Gaben, mit denen Gott ihn zu ihrem Heile versah — — und wegen des typischen Verhältnisses, in welchem er zu dem Urheber der höheren Befreiung, dem Messias stand. Cyrus konte gewissermaßen als theokratischer Regent betrachtet werden, und als solcher wird er bei Jesaias geschildert“. *Hengstenberg.*

2) In dem מָשִׁיחַ נָגִיד eine Bezugnahme auf die angeff. Stellen des Jesaja anzunehmen, liegt sehr nahe; doch darf man hieraus nicht mit *Hofm.* u. *Aub.* folgern: Christus werde als König Israels מָשִׁיחַ genant, als König der Heiden נָגִיד; denn bei dem häufigen Gebrauche des נגִיד von dem Könige Israels in den BB. Samuels liegt die Bezugnahme auf David viel näher.

komt, welcher Gesalbter und zugleich Fürst ist, weil also der Kommende nicht bestimt als der erwartete Messias bezeichnet, sondern durch die ihm gegebenen Prädicate nur als eine einzigartige Persönlichkeit hervorgehoben werden soll.

Sonach sagt uns die erste Hälfte des 25. V., daß die ersten sieben von den 70 Wochen mit dem Edicte (des Cyrus) zur Rükkehr Israels aus dem Exile und zur Wiederherstellung Jerusalems beginnen und von da bis auf die Erscheinung eines Gesalbten, der zugleich Fürst ist, d.i. bis auf Christum sich erstrecken sollen. Damit ist die Annahme, daß שָׁבֻעִים Jahrwochen, Zeiträume von sieben Jahren seien, unvereinbar. Deshalb haben von den Auslegern, welche unter dem מָשִׁיחַ נָגִיד Christum verstehen, die meisten die folgende Zahl: *und 62 Wochen* noch zum ersten Satze gezogen: „sind 7 Wochen und 62 Wochen." So schon *Theodotion: ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξηκονταδύο*, und die *Vulg.: usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt*, während der Text der LXX hier gänzlich verwirrt und unbrauchbar ist. Diese Auffassung haben in neuester Zeit noch *Haev. Hgstb.* u. *Aub.* auf verschiedene Weise zu rechtfertigen gesucht, aber ohne daß es ihnen gelungen ist, die ihr entgegenstehenden Gründe zu entkräften: Zunächst steht dieser Auffassung der Atnach entgegen, durch welchen die 7 שָׁבֻעִים von den 62 getrent werden. Diese Instanz ist zwar an und für sich nicht entscheidend, da der Atnach nicht immer Sätze trent, sondern öfter auch nur Ruhepunkte innerhalb eines Satzes anzeigt, außerdem aber erst von den Masoreten herrührt und nur die Auffassung dieser Schriftgelehrten bezeugt, ohne ihre Richtigkeit zu verbürgen. Aber sie ist doch nicht zu übersehen, wie selbst *Hgstb.* anerkent mit der Bemerkung: „Hier war die Trennung der beiden Zeiträume von großer Wichtigkeit, um anzuzeigen, daß die 7 und die 62 Wochen nicht eine bloße willkürliche Teilung eines Zusammengehörigen seien, sondern daß jedem dieser beiden Zeiträume sein charakteristisches Merkmal angehöre." Mit dieser Bemerkung ist die Behauptung *Haev.*'s, daß die Teilung der 69 שבעים in 7 und 62 nur der Feierlichkeit der Rede halber gemacht sei, als nichtig und nichtssagend abgewiesen und die Frage nach dem Grunde der Teilung in ihrer Wichtigkeit angeregt. Soll diese Teilung anzeigen, daß jedem der beiden Zeiträume ein charakteristisches Merkmal angehöre, so lehrt eine vorurteilsfreie Betrachtung der Worte, daß das für die 7 שבעים charakteristische Merkmal darin liege, daß dieser Zeitraum vom Ausgange des Wortes: Jerusalem herzustellen bis auf die Erscheinung eines Gesalbten eines Fürsten sich erstrecken, also mit der Erscheinung dieses Gesalbten abschließen werde, und daß das für die 62 שבעים charakteristische Merkmal in dem bestehe, was die unmittelbar sich anschließenden Worte תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה וגו׳ aussagen, also in der Tat die 62 שבעים zum Folgenden gehören. Allein so sollen die Worte nach *Hgstb.* (2. Aufl. d. Christol.) nicht zu verstehen sein, sondern so: „69 Wochen sollen überhaupt verfließen, 7 bis zur vollendeten Wiederherstellung der Stadt, 62 von da bis auf den Gesalbten, den Fürsten". Aber die Unmöglichkeit, in dem Wortlaute des Textes diesen Sinn zu finden, liegt so klar vor Augen, daß

jedes weitere Wort darüber überflüssig erscheint[1]. Durch die Bemerkung: „wird die zweite Zeitbestimmung zum Folgenden gezogen, so kann man nicht anders erklären als: 62 Wochen hindurch oder lang werden die Straßen zurückkehren und gebaut werden; hiedurch erhält man aber einen höchst unbequemen Sinn" — durch diese Bemerkung wird die fragliche Deutung weder als möglich erwiesen noch einleuchtend gemacht. Denn unbequem wird der Sinn nur, wenn man das Bauen Jerusalems blos von dem Wiederaufbau der von den Chaldäern eingeäscherten Stadt versteht. Zieht man die Bestimmung: „und 62 Wochen" zur ersten Vershälfte, so bleibt die Teilung des 69 Wochen betragenden Zeitraums in 7 Wochen und 62 Wochen unerklärlich, und es müßte dann in v. 26 heißen: und nach den 69 Wochen, nicht wie der Text lautet: nach den 62 Wochen. Die Wiederaufnahme blos dieser zweiten Zeitbestimmung wird auch nur begreiflich, wenn die 62 Wochen in v. 25 zur zweiten Vershälfte gehören und von den 7 Wochen zu trennen sind[2]. Die Zusammenziehung der 7

1) Genau genommen faßt — wie schon *Klief.* bemerkt hat — *Hgstb.* die Worte לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשׁ׳ als ersten *terminus ad quem: bis zur* Wiedererbauung Jerusalems, und zwar bis zur vollendeten Wiedererbauung, bis daß Jerusalem wieder erbaut *ist*; dann faßt er die weiteren Worte עַד מָשִׁיחַ נָגִיד als zweiten *terminus ad quem* und teilt endlich den ersten *terminus ad quem* den 7 Wochen und den zweiten den 62 Wochen zu, „als ob der Text zwei Sätze in einen gezogen und eigentlich zu sagen gehabt hätte: vom Ausgange des Wortes bis daß Jerusalem wiedergebaut ist, sind 7 Siebenheiten, und weiter bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind 62 Siebenheiten.

2) Auch *Auberlen* (Daniel S. 150 f. der 2. Aufl.) hat die Verbindung der 7 und 62 Wochen nicht zu rechtfertigen vermocht. „Wenn — sagt er nämlich darüber — von: es wird hergestelt v. 25 an der Inhalt der 7 und 62 Wochen angegeben wird und man die lezteren am Anfang von v. 26 genant sieht, so wird es das Natürlichste sein, den Rest von v. 25 als Inhalt der ersteren zu betrachten. Hienach sind die 7 Wochen als die Zeit der Wiederherstellung und Erbauung Jerusalems bezeichnet (??). Wie aber für die lezte Woche die Siebenzahl der Jahre unverkennbar bedeutsam ist, so wird auch für die ersten sieben Wochen das Entsprechende der Fall sein". Diese Bedeutsamkeit entwickelt er dann so: Von den 70 Wochen seien vorn 7×7 und hinten 7 abgetrent, um durch die Siebenzahl diese beiden Zeitabschnitte zu charakterisiren. Der als 7 Wochen bezeichnete Zeitabschnitt sei gerade die Zeit des Esra, Nehemia und Maleachi, die Wiederherstellung und Erbauung Jerusalems und das lezte Aufleuchten der alttestamentlichen Offenbarung, dagegen der als lezte Woche vorgestelte Zeitabschnitt gerade die Zeit, in welche die große Heilstatsache der neutestamentlichen Offenbarung falle. So sei der erste Zeitabschnitt durch die Bezeichnung von 7×7 Jahren als die Zeit des Fortgehens der alttestl. Offenbarung und der zweite durch die Bezeichnung von 7 Jahren als die Zeit des Eintretens der neutestl. Offenbarung charakterisirt, dagegen der zwischenliegende Zeitraum durch die in symbolischer Beziehung irrationale Zahl 62 als eine unbedeutende, von göttlicher Offenbarung entblößte, in Bezug auf das Heil inhaltslose Zeit gekennzeichnet. Darauf hat aber schon *Klief.* S. 332 geantwortet: „wäre es so gemeint, so hätten die 7 Siebenheiten auch als besondere Periode behandelt und nicht, wie doch *Aub.* will, mit den 62 Siebenheiten zusammengenommen werden müssen," ferner: „es muß auffallen, die Zeit des Erlöschens der altestl. Offenbarung durch die doppelte (richtiger: multiplicirte) 7 und die Zeit des Eintretens der neutestl. Offenbarung nur durch die einfache 7 signirt zu finden. Den lezten Einwand macht sich *Aub.* selbst, meint aber ihn durch die Bemerkung zu beseitigen, das werde dadurch wieder ausgeglichen, daß die sieben Siebenheiten mit den 62 Siebenheiten zusammen genommen würden. Als ob eine Unangemessenheit durch die andere gut gemacht werden könte!" Schon dies reicht zur Widerlegung der *Auberlen*'schen Argumentation hin, so daß wir

und der 62 Wochen steht also mit dem Contexte in Widerspruch und ist blos auf Grund der Voraussetzung, daß שָׁבֻעִים Jahrwochen oder Zeiträume von 7 Jahren seien, dem Texte aufgedrungen, um 69 Jahrwochen d.i. 483 Jahre für die Zeit vom Wiederaufbaue Jerusalems bis auf Christum zu erlangen. Da aber diese Deutung des Wortes שָׁבֻעִים selbst der sprachlichen Begründung ermangelt, so haben wir kein Recht, nach ihr die Textworte zu verdrehen, sondern die Pflicht, diese Deutung als unhaltbar fallen zu lassen, um dem Wortlaute der Verkündigung gerecht zu werden. Der Wortlaut fordert, daß wir die Fristbestimmung: „und 62 Wochen" zur zweiten Vershälfte ziehen und mit dem folgenden תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה verbinden: und 62 Wochen hindurch wird wiederhergestelt und gebaut. Durch das ו werden die 62 שבעים an die 7 nicht gegensäzlich angefügt, wie *Hofm.* zu Gunsten seiner Ansicht von den 7 שבעים will, sondern einfach als auf die 7 folgend angereiht, so daß was als Inhalt der 62 'שב genant ist, als erst nach dem Erscheinen des מָשִׁיחַ נָגִיד geschehend zu fassen ist, oder deutlicher gesagt, daß die den Schluß der 7 Wochen bildende Erscheinung des Messias zugleich den Anfangstermin für das in den 62 Wochen Geschehende bildet. Das Ereignis, welches den Abschluß der 62 שבעים bringt, wird v. 26 in den Worten יִכָּרֵת מָשִׁיחַ genant. Die W. וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם kann man grammatisch entweder als absolut voraufgestelten Nominativ oder als Accusativ der Dauer fassen. Dem Sinne nach kommen beide Auffassungen auf dasselbe hinaus; denn: und 62 Wochen anlangend so wird gebaut werden, heißt nicht s. v. a. nach 62 W., sondern im Laufe von 62 Wochen wird gebaut werden, die ganze Zeit der 62 Wochen hindurch. Einfacher ist die Fassung der Worte als Accusativ der Dauer. Die Worte תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה sehen unverkennbar auf das vorhergehende לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת zurück, hienach darf תָּשׁוּב nicht adverbialisch mit וְנִבְנְתָה verbunden werden (nach *Haev. Hofm. Wies.*), sondern ist dem הָשִׁיב entsprechend intransitiv zu fassen: wiederhergestelt werden, wie Ez. 16, 55. 1 Kg. 13, 6. 2 Kg. 5, 10. 14. Ex. 4, 7. Das Subject zu beiden Verben ist nicht רְחוֹב (*Ros. Ges. v. Leng. Hgstb.*), sondern Jerusalem, wie schon daraus erhellt, daß die Verba auf das Herstellen und Bauen Jerusalems zurückweisen, und dadurch außer Zweifel gesezt wird, daß רְחוֹב Sach. 8, 5 als Masculinum construirt ist und die Meinung, daß es *generis foem.* sei, blos auf unsere Stelle gegründet wird. Die Verba mit *Klief.* impersonell zu fassen, liegt kein triftiger Grund vor. — Schwierig und vieldeutig sind die Worte רְחוֹב וְחָרוּץ. Daß sie eine Nebenbestimmung enthalten und רְחוֹב als adverbialer Accusativ zu fassen sei, kann nicht zweifelhaft sein. רְחוֹב bed. die Straße und den weiten Platz vor dem Thore, dem Tempel. Hienach hat man dem חָרוּץ die Bedeutungen: Graben, Wall, Wasserleitung (*Ges. Steud. Zünd.* u. A.), Teich (*Ew.*), begrenzter Raum (*Hofm.*), Hof (*Hitz.*) gegeben; aber alle diese Bedeutungen sind nur aus dem Zusammenhange errathen, wie schon die Uebersetzungen der LXX: *εἰς πλάτος καὶ μῆκος*, des *Theod.* *πλατεῖα καὶ τεῖχος*, der *Vulg.: platea et muri.* חָרַץ bed. schneiden, dann entscheiden, bestimmen, unwiderruflich beschließen, daher חָרוּץ Entschei-

nicht nötig haben, die bei Anführung seiner Worte durch ?? bemerklich gemachte Unklarheit und Folgewidrigkeit seiner Deduction näher zu beleuchten.

dung, Gericht Joel 4,14. Diese Bed. haben *Haev. Hgstb. v. Leng. Wies. Kran.* auch hier festgehalten und וְחָרוּץ als Particip gefaßt: „und es ist beschlossen. Dies soll einen Gegensatz bilden zu den Worten: aber im Drange der Zeiten: Und beschlossen ist, nämlich daß Jerusalem nach Straßen gebaut werde, aber das Bauen wird in Enge der Zeiten geschehen. Allein so wolbegründet diese Auffassung auch sprachlich ist, so will sie doch nicht recht in den Zusammenhang passen. Die Worte רְחוֹב וְחָרוּץ gehören offenbar zusammen, wie schon die alten Uebersetzer sie als zusammengehörig gedeutet haben. Nun bedeutet רְחוֹב nicht eigentlich Straße, sondern weiter, freier Raum, so Esr. 10,9 den freien Platz vor dem Tempel, und ist auf Straßen nur übertragen, sofern dieselben freie unbebaute Räume in den Städten sind. Hiezu bildet חָרוּץ das Eingeschnittene, Abgeschnittene einen Gegensatz, jedoch nicht in dem Sinne, wie *Hofm.* das Wort faßt: Weitschaft und abgeschnittener, der Erweiterung nicht fähiger Raum, oder: freigelassener Raum und abgestecktes Quartier (*Hitz.*), was sich zu weit von der Grundbedeutung beider Worte entfernt; besser *Klief.*: als weiter Raum und doch als Bemessenes, wonach wir den Sinn so fassen: Jerusalem soll gebaut werden, so daß die Stadt einen weiten Raum einnimt, weite frei Plätze hat, aber doch nicht unbestimt in die Weite, sondern so, daß ihr Umfang gleichwol bemessen, fest bestimt ist. — Die lezten Worte וּבְצוֹק הָעִתִּים deuten die Umstände an, unter welchen das Bauen vor sich geht: in Enge, Bedrängnis der Zeiten. Eine geschichtliche Erläuterung hiefür liefert das B. Nehemia c. 3,33. 4,1ff. 6,1ff. 9,36.37, obwol die Worte nicht auf den von Nehemia ausgeführten Bau der Festungsmauern des irdischen Jerusalem sich beziehen, sondern, wie sich uns später ergeben wird, nach Ps. 51,20 von dem geistigen Bau der Stadt Gottes verstanden sein wollen.

In v. 26 u. 27 verkündigt der Engel, was in der 70sten שָׁבוּעַ geschehen wird. *Nach den 62 Wochen* d.i. in der siebzigsten, *wird Gesalbter ausgerottet werden.* Aus dem 'אַחֲרֵי הַשׁ läßt sich nicht mit Sicherheit folgern, daß die Ausrottung des מָשִׁיחַ ganz in den Anfang der 70sten שָׁבוּעַ fält, sondern nur, daß die Ausrottung das erste große Ereignis dieser Woche bilden und das in v. 26ᵇ Erwähnte darauf folgen werde. Die nähere Bestimmung des Zeitpunktes der Ausrottung kann sich erst aus dem Gesamtinhalte von v. 26 u. 27 ergeben. נִכְרַת von כָּרַת ab-, um-, zerhauen, bed. ausgerottet, vertilgt, vernichtet werden und bezeichnet häufig gewaltsame Todesart, aber nicht immer, sondern nur die Ausrottung aus dem Leben oder aus der Gemeinde, ist daher der stehende Ausdruck für die Vertilgung der Gottlosen, z.B. Ps. 37,9. Prov. 2,22, ohne die Art, wie dieselbe erfolgt, näher zu bezeichnen. So auch in den Stellen Jos. 9,23 u. 1 Kg. 8,25, wo הִכָּרֵת jegliche Art der Vertilgung in sich schließt. Aus dem יִכָּרֵת läßt sich also nicht stringent erweisen, daß unser Versglied die Ermordung eines Gesalbten oder die Tödtung des Messias verkündige. Bei dem W. מָשִׁיחַ haben die 3 möglichen Auffassungen: 1. daß der מָשִׁיחַ נָגִיד v. 25, der מָשִׁיחַ v. 26 und der נָגִיד v. 26ᵇ drei verschiedene Personen seien, 2. daß alle drei Ausdrücke dieselbe Person bezeichneten, und 3. daß der מָשִׁיחַ נָגִיד v. 25 und der מָשִׁיחַ v. 26 dieselbe Person seien, der נָגִיד v. 26ᵇ

aber ein Anderer, Vertreter gefunden. Die erste Ansicht, die *J. D. Mich. Jahn* u. A. vertreten, faßt *Ebrard* so, daß er unter den drei Ausdrücken den Messias versteht, und annimt, derselbe werde v. 25 voll משיח נגיד genant, um seinen Beruf und seine Würde (מָשִׁיחַ) wie seine Macht und Gewalt (נָגִיד) zu bezeichnen, in v. 26ᵃ מָשִׁיחַ der Gesalbte, wo von seinem Leiden und seiner Verkennung die Rede ist, v. 26ᵇ נָגִיד der Fürst, wo von dem Gerichte die Rede ist, das er sendet (durch die Römer über das abtrünnige Jerusalem). Aber zur Widerlegung dieser Ansicht reicht schon der Zusatz הַבָּא zu נָגִיד, wodurch der Fürst als erst kommend bezeichnet wird, sowie der Umstand hin, daß der נָגִיד הַבָּא, welcher die Stadt und das Heiligtum verwüstet, sein Ende in der Flut finden soll, folglich nicht der Messias sein kann, sondern der Feind des Volkes und Reiches Gottes ist, der in der lezten Zeit erstehen wird 7, 24. 25. Wenn aber in v. 26 der נָגִיד verschieden von dem מָשִׁיחַ ist, so scheinen beide auch von dem מָשִׁיחַ נָגִיד v. 25 verschieden zu sein. Für die Verschiedenheit scheint zu sprechen, daß מָשִׁיחַ in v. 26 weder den Artikel noch den Zusatz נָגִיד hat. Aber diese beiden Gründe sind nicht entscheidend. Das Fehlen der einen und der andern Bestimmung läßt sich daraus erklären, daß מָשִׁיחַ durch das von ihm Ausgesagte bei Beachtung des Zusammenhangs der Rede keiner näheren Bestimmung bedurfte. Beachtet man nämlich, daß an die Ausrottung des מָשִׁיחַ die Verwüstung der Stadt und des Heiligtums so angereiht ist, daß man dieselbe als unmittelbare oder nächste Folge der Ausrottung des מָשִׁיחַ betrachten muß, und daß diese Verwüstung von einem נָגִיד ausgehen soll, so kann unter מָשִׁיחַ weder ein weltlicher Fürst oder König, noch ein einfacher Hoherpriester verstanden werden, sondern nur ein Gesalbter, der zu der Stadt und dem Heiligtume in einem solchen Verhältnisse stand, daß mit seiner Ausrottung die Stadt und das Heiligtum nicht nur ihren Schutz und Schirmherrn, sondern auch zugleich den Charakter der Heiligkeit verloren, welche der מָשִׁיחַ ihnen verliehen hatte. Dies paßt auf keinen jüdischen Hohenpriester, sondern allein auf den Messias, welchen Jehova in der Weise Melchisedeks zum Priesterkönige gesalbt und zum Herrn über Zion, seinen heiligen Berg eingesezt hat. Wir halten daher mit *Haev. Hgstb. Aub.* u. *Klief.* den מָשִׁיחַ unsers V. für identisch mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד v. 25 d. h. für Christum, zumal das ganz zusatzlose מָשִׁיחַ am ersten an den denken läßt, dem das Gesalbtsein im vollsten Sinne des Wortes zukomt, und hoffen diese Auffassung bei der folgenden Erörterung der geschichtlichen Beziehung dieses Engelswortes noch weiter zu begründen.

Aber auch bei dieser Erklärung des מָשִׁיחַ berechtigt das יִכָּרֵת nicht dazu, ohne weiteres an die Tödtung des Messias, an den Kreuzestod Christi zu denken, da יִכָּרֵת wie schon bemerkt nicht notwendig den gewaltsamen Tod bezeichnet. Das richtige Verständnis dieses Wortes hängt ab von der Erklärung des Zusatzes וְאֵין לוֹ, der freilich auch sehr verschieden gedeutet wird. Grammatisch unzulässig ist die Annahme, das אֵין לוֹ = אֵינֶנּוּ sei (*Mich. Hitz.*), obwol schon LXX im *Cod. Chis.* καὶ οὐκ ἔσται übersezt haben; und überhaupt alle Erklärungen, welche אֵין mit לֹא identificiren, wie z. B. die *et non sibi,* und nicht für sich (*Vitr. Ros. Haev.* u. A.).

Denn אַיִן wird nie mit לֹא vertauscht, sondern unterscheidet sich von ihm so, daß לֹא *non* reine Negation ist, אַיִן „es ist nicht" das Sein negirt; vgl. *Hgstb.* Christol. III S. 81 f., wo alle Stellen, in welchen noch *Gesen.* diese Vertauschung oder Verwechslung statuirt, beleuchtet und richtig erklärt sind. Noch weniger läßt sich לוֹ im Sinne von אֲשֶׁר לוֹ nehmen: es wird nicht vorhanden sein der ihm (angehört). Denn obgleich das *pronomen relat.* selbst in kleinen Sätzen fehlen kann, so doch nur in solchen, die ein Subject enthalten, worauf es sich beziehen kann. In dem אַיִן ist aber kein Subject enthalten, sondern nur das Nichtsein ausgesprochen; es kann nicht heißen: keiner ist, oder nichts ist. In allen Stellen, wo man es richtig so übersezt, folgt ein Particip, in welchem das persönliche oder sachliche Subject enthalten ist, von dem das Nichtsein prädicirt wird. אַיִן לוֹ ohne weiteren Zusatz ist elliptisch, und das Subject, das nicht ist, nicht sein wird, ist aus dem Contexte oder aus der Sache selbst zu ergänzen. Das fehlende Subject kann hier nicht מָשִׁיחַ sein, weil לוֹ auf מָשִׁיחַ zurückweist; auch nicht עָם Volk (*Vulg. Grot.*) oder: ein Sproß (*Wies.*) oder ein Anhänger (*Aub.*), weil alle diese Ergänzungen keinen Anhaltspunkt im Contexte haben, und willkürlich gerathen sind. Da das, was ihm nicht ist, nicht genant wird, so müssen wir den Ausdruck in seiner unbestimten Allgemeinheit belassen: nicht ist ihm *sc.* irgend etwas was er haben muß, um מָשִׁיחַ zu sein. Dabei ist nicht blos an Herschaft, Volk, Heiligtum zu denken, sondern überhaupt an seine Stellung, die er als מָשִׁיחַ unter seinem Volke und im Heiligtum gehabt hat oder haben solte, aber durch seine Ausrottung verlieren wird. Dieser Zusatz ist übrigens von großer Wichtigkeit für die richtige Sinnbestimmung des יִכָּרֵת, indem er zeigt, daß יִכָּרֵת nicht die Tödtung oder Ausrottung der Existenz bezeichnet, sondern nur die Vernichtigung seiner Stellung als מָשִׁיחַ in seinem Volke und Reiche. Denn wenn er nach seiner Ausrottung nicht hat was er haben solte, so ist klar, daß er persönlich nicht der Vernichtung anheim fiel, nur seine Stellung und Bedeutung als מָשִׁיחַ verloren hat[1].

Infolge der Ausrottung des מָשִׁיחַ bricht Verderben über die Stadt und das Heiligtum herein. Dieses geht aus vom Volke eines Fürsten, welcher komt. So ist offenbar die Verbindung des folgenden Satzes mit dem Vorhergehenden zu fassen, obwol derselbe nicht durch ו *consec.* angereiht wird, vielmehr das Object: die Stadt und das Heiligtum, voran und dadurch dem מָשִׁיחַ gegenübergestelt ist. יַשְׁחִית verderben, zu Grunde richten, wird zwar von Verheerung von Ländern gebraucht, aber von einer Stadt und dem Heiligtume prädicirt ist es s. v. a. zerstören, vgl. z. B. Gen. 19, 13 f., wo es von der Vertilgung Sodoms gebraucht ist, und selbst bei Ländern besteht das הַשְׁחִית in Vertilgung von Menschen und Vieh, vgl.

1) Mit dem starken Ausdrucke יִכָּרֵת vergleicht ganz passend *Kran.* „das gleichfalls sehr starke יְבַלֵּא 7, 25, von welchem dort im lezten großen Kampfe die Heiligen seitens des Gottesfeindes betroffen werden. So wenig nun mit lezterem Ausdrucke die Aufreibung im Sinne der völligen Vernichtung gemeint ist, da sie ja im Ganzen und Großen doch nach geendeter Katastrophe persönlich noch vorhanden sind (vgl. v. 27. 22. 18 das.), so wenig ist hier mit dem יִכָּרֵת die Ausrottung des Betreffenden in dem genanten Sinne gemeint".

Jer. 36, 29. — Der Sinn des עַם נָגִיד הַבָּא hängt hauptsächlich von der Fassung des הַבָּא ab. Dies könte man mit *Ebrard* auf עַם beziehen, aber natürlicher ist die Verbindung mit נָגִיד, nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich, da im Folgenden (v. 27) vom Volke nicht weiter die Rede ist, sondern das Tun und Treiben dieses Fürsten geschildert wird. הַבָּא bed. nicht: *qui succedit* (*Roesch, Maur.*), sondern wird bei Daniel öfter vom feindlichen Heranziehen gebraucht, vgl. 1, 1. 11, 10. 13. 15 u. ö. Aber in diesem Sinne gefaßt erscheint הַבָּא überflüssig, da es sich ja von selbst versteht, daß der Fürst, wenn er Jerusalem verderben will, kommen oder heranziehen muß. Freilich darf man auch nicht sagen, daß הַבָּא den Fürsten als einen zukünftigen (*ἐρχόμενος*) bezeichne, da aus der Redeweise: kommende Tage für zukünftige Tage nicht folgt, daß auch ein kommender Fürst ein zukünftiger sein werde. Das הַבָּא mit dem Artikel: der welcher komt oder kommen wird, bezeichnet vielmehr den (an sich unbestimten) נָגִיד (ohne Artikel) als einen solchen, dessen Kommen bekant ist, von dem Daniel schon gehört hat, daß er kommen werde, um das Volk Gottes zu verderben. Daniel aber hat in den früheren Offenbarungen von zwei Fürsten, welche seinem Volke Verderben bringen werden, gehört, in c. 7, 8. 24 f. vom Antichriste, in c. 8, 9 ff. 23 ff. vom Antiochus. Auf einen von beiden weist הַבָּא hin; welcher von beiden gemeint ist, muß der Zusammenhang lehren, und dieser schließt die Beziehung auf den Antiochus aus und nötigt an den Antichrist zu denken. — Im folgenden Satze: *und sein Ende in der Flut,* bezieht sich das Suffix nach Maßgabe der natürlichen Satzstructur einfach auf den gottfeindlichen נָגִיד, dessen Ende hier seinem Kommen emphatisch gegenübergestelt wird (*Kran.* mit *Hofm.* u. *Klief.*). Allen andern Beziehungen liegen vorgefaßte Ansichten über die geschichtliche Beziehung der Weissagung zu Grunde. Die messianischen Ausll., welche in den Worten die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geweissagt finden, unter dem נָגִיד also den Titus verstehen, können die Beziehung des Suffixes auf נָגִיד nicht brauchen. *M. Geier, Haev.* u. A. beziehen es daher auf die Stadt und das Heiligtum, aber das ist schon grammatisch unstatthaft, da הָעִיר *gen. foem.* ist; *Aub.* u. A. deshalb blos auf das Heiligtum, aber die Trennung des Heiligtums von der Stadt ist ganz willkürlich. *Vitringa, Ch. B. Mich., Hgstb.* fassen das Suffix neutral und beziehen es auf יַשְׁחִית oder richtiger auf den daraus zu entnehmenden Begriff der Zerstörung, indem sie שֶׁטֶף von kriegerischer Ueberflutung verstehen: und das Ende davon wird sein (oder: enden wird's) in der Flut. Dagegen haben aber *v. Leng.* u. *Klief.* mit Recht eingewandt: „Diese Beziehung des Suffixes ist unerträglich hart; der Verf. hätte mißverständlich geschrieben, da er die Beziehung des Suffixes auf עַם oder נָגִיד nahe legte; man kann sich unter dem Ende der Zerstörung nichts denken, da die Zerstörung ja selbst das Ende ist; Flut kann wol Bild des Ueberziehens eines Landes durch ein Heer sein, aber niemals den Kriegszug, die Expedition bedeuten". Es bleibt somit nichts übrig als das Suffix auf den Fürsten zu beziehen. קֵץ kann demnach nur den Untergang des Fürsten bezeichnen. Die Deutung *Hitz.*'s, daß קִצּוֹ das Resultat seines Kommens sei, widerlegt sich von selbst. — Bei בַּשֶּׁטֶף ist der Artikel zu

beachten, durch den allein schon Deutungen, wie z.B.: „in Ueberschwemmung (*Ros. Roed.* u. A.), *vi quadam ineluctabili oppressus* (*Steud. Maur.*), „überschwemmungsartig" u. dgl. als sprachlich unstatthaft abgewiesen werden. Der Artikel lehrt, daß eine bestimte oder bekante Ueberschwemmung gemeint ist. שֶׁטֶף Ueberschwemmung kann Bild sein eines über das Land sich ergießenden Heeres, so in c. 11, 10. 22. 26. Jes. 8, 8, oder Bild eines Stadt, Land und Volk verderbenden oder vernichtenden Gerichts, vgl. Ps. 32, 6. Nah. 1, 8. Prov. 27, 4. Ps. 90, 5. Die erste dieser Bedeutungen würde den Sinn: der Fürst wird sein Ende in seinem Heereszuge finden, ergeben und der Artikel in בַּשֶּׁטֶף auf הַבָּא zurückweisen. Diese Auffassung ist zwar möglich, aber nicht sehr warscheinlich, weil שֶׁטֶף dann die Ueberflutung sein würde, welche der feindliche Fürst oder sein Kommen herbeiführt, und der Gedanke der, daß er in derselben umkommen solle. Dies stimt weder zu dem folgenden Satze, daß bis zu Ende Krieg sein solle, noch zu 7, 21. 26, wonach der Gottesfeind die Oberhand behält, bis er durch das Gericht Gottes vertilgt wird. Dem gemäß ziehen wir mit *Wies. Hofm. Kran.* u. *Klief.* die andere Bed. von שֶׁטֶף vor: Flut als Bild des vernichtenden Gottesgerichtes, und erklären den Artikel aus einer Anspielung auf die Flut, welche Pharao mit seinem Heere vernichtete. Uebrigens ist der ganze Satz mit *Maur.* u. *Klief.* als ein Relativsatz zu fassen und mit הַבָּא zu verbinden: das Volk eines Fürsten, welcher kommen und der seinen Untergang in der Flut finden wird.

Unser 26. V. enthält noch eine dritte Aussage, die durch einfaches ו angereiht noch ein neues Moment zu dem Vorhergehenden hinzufügt. *Ros. Ew. Hofm.* u. A. verbinden dieselbe zu einem Satze: und bis zu Ende des Kriegs dauert Beschluß der Verwüstungen. Allein obgleich קֵץ grammatisch betrachtet *status constr.* sein und mit מִלְחָמָה verbunden werden könte, so steht dieser Annahme doch entgegen, daß im Vorhergehenden nicht ausdrücklich vom Kriege die Rede war und, wenn der in der Verderbung der Stadt bestehende Krieg gemeint sein solte, מִלְחָמָה den darauf zurückweisenden Artikel haben müßte. Aus diesen Gründen fassen wir mit der Mehrzahl der Ausll. מִלְחָמָה als Prädicat des Satzes: und bis zu Ende ist Krieg, können aber קֵץ nicht mit *Wies.* auf das Ende des Fürsten, oder mit *Haev.* u. *Aub.* auf das Ende der Stadt beziehen, weil קֵץ weder ein Suffix noch einen zurückweisenden Artikel hat. Ohne nähere Bestimmung und Beschränkung ist קֵץ nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* Ende überhaupt, das Ende der laufenden Weltperiode, der 70 שָׁבֻעִים und entspricht dem עַד סוֹפָא 7, 26: bis zum Ende aller Dinge 12, 13 (*Klief.*). Bis zum Ende wird Krieg sein heißt s. v. a. Krieg wird durch die ganze lezte שָׁבוּעַ hindurch währen. Die übrigen Worte נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת bilden eine Apposition zu מִלְחָמָה, troz des Einwandes von *Klief.*, daß, da Verwüstungen eine Folge des Kriegs sind, nicht Ursache und Wirkung in Form einer Apposition verbunden werden könne. Denn man sieht nicht ein, warum in kurzer Rede nicht die Wirkung in Form einer Apposition an die Ursache angereiht werden könte; sodann aber ist bei dem Einwande auch das נֶחֱרֶצֶת übersehen. Sind auch Ruinen eine Wirkung des Krieges, so doch nicht der Beschluß von Ruinen, welcher dem Kriege vorangehen oder auch wäh-

rend des Kriegs gefaßt sein kann. שְׁמֵמוֹת bezeichnet Verwüstung nicht im activen, sondern im passiven Sinne: Verwüstetes, Wüstnisse, Ruinen, vgl. v. 27. נֶחֱרֶצֶת das Abgeschnittene, das unwiderruflich Beschlossene, daher ausnahmslos von göttlichen Beschlüssen, und zwar Strafgerichtsbeschlüssen gebraucht, vgl. v. 27. 11,36. Jes. 10,23. 28,22. Ganz verfehlt *Ew.*: „der Entscheid über die Grausigkeiten, der göttliche Entscheid, wie er sich beim Weltgericht 7,11 f. für solche grausenhaften Taten und Zerstörungen ziemt", weil שֹׁמְמוֹת nicht activen Sinn hat. Abschwächend *Aub.*: beschlossene Verwüstungen. Beschlossenes von Wüstnissen ist auch nicht s. v. a. bestimt begrenztes und bemessenes Maß von Verwüstungen (*Hofm. Klief.*), denn in נֶחֱרֶצֶת liegt nicht sowol der Begriff der Beschränkung auf ein bestimtes Maß, als vielmehr der Begriff der absoluten Entscheidung, wie die Verbindung mit כָּלָה sowol in v. 27 als in den beiden angeff. Stellen des Jesaja lehrt. Der Gedanke ist also dieser: bis zu Ende wird Krieg sein, denn Ruinen sind von Gott unwiderruflich beschlossen. Da שְׁמֵמוֹת keine nähere Bestimmung hat, so darf man das Beschlossene von Wüstnissen nicht auf die Verwüstung der Stadt und des Heiligtums beschränken, sondern hat auch die Verwüstungen mit darunter zu befassen, welche der Untergang des die Stadt und des Heiligtums verderbenden Fürsten mit sich bringen wird.

V. 27 enthält vier Aussagen. Die erste lautet: *er wird Bund stärken den Vielen eine Woche lang.* Nach dem Vorgange von *Theodot.* fassen Viele (*Haev. Hgstb. Aub. v. Leng. Hitz. Hofm.*) שָׁבוּעַ אֶחָד als Subject: eine Woche wird den Vielen Bund stärken, wonach der שָׁבוּעַ das in ihr sich Ereignende als ihr Werk beigelegt wäre. Aber diese poetische Ausdrucksweise ist doch nur da zulässig, wo das handelnde Subject in der Vorstellung des Redenden hinter der Handlung zurücktritt, und paßt daher nicht zu dem Verbo הִגְבִּיר בְּרִית, da Bundstärken nicht Sache der Zeit, sondern Tat einer bestimten Person ist. Hiezu komt, daß die Zeitbestimmungen unseres V. sich an die Zeitbestimmungen in v. 25 anreihen und denselben analog sind, und schon aus diesem Grunde hier eben so wie dort gefaßt werden müssen. Wolte man aber troz dieser Bedenken שָׁבוּעַ אֶחָד zum Subjecte machen, so würde sich doch die Frage aufdrängen, wer das הִגְבִּיר בְּרִית bewirkt. *Haev. Hgstb. Aub.* halten den Messias für das Subject und verstehen unter dem Bundstärken die Schließung des neuen Bundes durch den Tod Christi. *Ew. v. Leng.* u. A. denken an Antiochus und die mancherlei Verbindungen, die er nach 1 Makk. 1,12 mit abtrünnigen Juden behufs griechisch heidnischen Wesens traf; *Hitz.* versteht unter בְּרִית den alttestamentlichen Bund und gibt dem הִגְבִּיר die Bed. schwer machen: die eine Woche werde den Bund Vielen schwer machen, indem sie um ihres Glaubens willen Schweres zu erdulden haben werden. Dagegen *Hofm.* (Schriftbew.): die eine Woche werde Viele in der Glaubenstreue befestigen. Aber keine von diesen Auffassungen läßt sich rechtfertigen. Die Gründe, welche *Hgstb.* dafür daß der Messias Subject sei geltend macht, ermangeln der Beweiskraft. Die Behauptung, daß der Messias in dem ganzen Abschnitte die Hauptperson sei, stüzt sich auf die bereits als unrichtig erkante Annahme, daß der kommende Fürst in v. 26 das Werkzeug des Ge-

salbten sei, und auf die Stellen Jes. 53, 11 u. 42, 6, die gar nicht hieher gehören. Der Zusammenhang gibt vielmehr den נָגִיד als Subject zu הִגְבִּיר an die Hand, da der kommende Fürst zulezt genant und auch in dem Suffixe von קִצּוֹ noch Subject ist, der lezte Satz von v. 26 aber nur die Bedeutung eines erläuternden Untersatzes hat. Auch „combinirt sich die Abstellung des Opfercultus ungezwungener Weise mit der v. 26 durch den נָגִיד הַבָּא geleiteten Vernichtung der Stadt und des Tempels“ — ferner „der hier das Opfer Inhibirende gibt sich offenbar als identisch mit dem Cultzeiten und Cultherkommen (richtiger: Zeiten und Gesetz) Aendernden in 7, 25“ (*Kran.*). „Die Beziehung des הִגְבִּיר auf den gottfeindlichen Heerführer ist demnach laut Context und der genanten Parallelstellen unsers Buches, sowie in Uebereinstimmung mit der natürlichen grammatischen Satzfügung die nach hermeneutischen Grundgesetzen nächstliegende“, und gibt auch einen passenden Sinn, obwol dann unter dem נָגִיד natürlicher Weise nicht Titus verstanden werden kann. הִגְבִּיר בְּרִית bed. bundstärken d. h. einen starken Bund machen (die Bed. schwer machen hat *Hitz.* nicht begründet). בְּרִית braucht man nicht notwendig von dem Bunde Gottes (alttestamentlichen oder neutestamentlichen) zu verstehen, da die Behauptung, daß בְּרִית im ganzen Buche nur von dem Bunde Gottes mit Israel vorkomme (*Hgstb.*), nicht beweist, daß es auch hier diese Bedeutung haben müsse, und namentlich bei 11, 22 sehr fraglich ist. Der Ausdruck הִגְבִּיר בְּרִית mit לְ ist analog dem כָּרַת בְּרִית mit לְ, und die Construction mit לְ deutet an, daß wie beim Bundschließen, so beim Bundstärken die beiden paciscirenden Teile nicht als gleichstehend betrachtet werden, sondern der Bundschließende oder Bundstärkende prävalirt und dem andern Teile den Bund auflegt oder aufnötigt. Hiedurch wird die Beziehung auf den Bund Gottes mit den Menschen zwar nahegelegt, jedoch nicht notwendig gefordert, sondern nur ein der von Gott ausgehenden Bundschließung analoges Verhältnis angedeutet. לָרַבִּים mit dem Artikel, bed. die Vielen d. h. die große Masse des Volks im Gegensatze zu den Wenigen, die ihrem Gotte treu bleiben, vgl. Matth. 24, 12. Der Gedanke ist also der: jener gottfeindliche Fürst wird der Masse des Volks einen starken Bund aufnötigen, daß sie ihm folgt, ihm als ihrem Gotte sich ergibt.

Während der erste Satz unsers V. verkündigt, was die ganze lezte Woche hindurch geschehen werde, handelt der zweite Satz nur von der Hälfte dieses Zeitabschnittes. חֲצִי הַשָּׁבוּעַ darf man grammatisch nicht anders fassen als die unmittelbar vorher genante Zeitbestimmung, also aus den oben entwickelten Gründen nicht als Subject des Satzes nehmen, sondern nur als Accusativ der Zeitdauer, folglich auch nicht im Sinne des Ablatives: in der Mitte der Woche. Der Steit, ob חֲצִי hier Hälfte oder Mitte bedeute, trägt für die Sache nichts aus, und enthält nur Bedeutung, wenn man contextwidrig חֲצִי als gleichbedeutend mit בַּחֲצִי faßt oder, was eben so unstatthaft und in diesem Contexte unmöglich ist, mit *Klief.* חֲצִי הַשָּׁבוּעַ für eine absolut voraufgestelte Bestimmung hält. חֲצִי bed. nur Hälfte, nicht Mitte. Nur wo die Vorstellung einer Raumstrecke oder eines Zeitabschnittes obwaltet, kann man es ohne Sinnänderung deutsch auch durch Mitte wiedergeben. In der Hälfte der Nacht ist sachlich gleich in

der Mitte der Nacht, zu Mitternacht Ex. 12, 29; in der Hälfte des Himmelsraums Jos. 10, 13 sachlich gleich: in der Mitte des Himmelsraumes, den die Sonne am Tage durchläuft; in der Hälfte der Lebenstage ist sachlich gleich der Mitte der Lebenszeit Ps. 102, 25. Die Hälfte der Woche hindurch aber ist sachlich nicht gleich dem: in der Mitte der Woche. Und der Einwand, daß wenn man hier חֲצִי in der Bed. Hälfte nehme, die Siebenheit in zwei Hälften geteilt und doch nur von der einen etwas gesagt würde (*Klief.*), ist schon deshalb ohne Bedeutung, weil er auch die Erklärung: „und auf die Mitte der Siebenheit" treffen würde, da in diesem Falle von der ersten, vor der Mitte verlaufenden Hälfte der Siebenheit auch nicht gesagt wäre, was in ihr geschehen solle. Wenn nun *Klief.* auf diesen Einwand antwortet, daß wir uns dies aus dem Zusammenhange hinzudenken müssen, nämlich das was die Macht des Antichrists auf ihre Höhe bringt, so werden wir uns auch bei der sprachlich richtigen Auffassung des חֲצִי הַשָּׁבוּעַ aus dem Zusammenhange das hinzudenken können, was in der übrigen Zeit der שָׁבוּעַ geschehen werde. Noch schwächer ist der weitere Einwand: „was als חֲצִי הַשָּׁבוּעַ geschehend gesezt wird, die Abschaffung des Opfers, ist etwas, was nicht durch einen Zeitraum hindurch, sondern auf einen Termin geschieht" (*Klief.*); denn da הִשְׁבִּית eigentl. nicht abschaffen, sondern ruhen machen, feiern machen, bedeutet, so ist nicht abzusehen, weshalb man nicht sagen könne: das Opfer wird eine halbe Siebenzeit hindurch ruhen oder feiern gemacht. — Bei der sprachlich richtigen Auffassung des חֲצִי הַשָּׁבוּעַ verliert die Annahme, daß die zweite Hälfte der שָׁבוּעַ gemeint sei, ihre Stütze, indem der Anfangspunkt dieser Hälfte unbestimt bleibt, falls er nicht aus der Sache selbst sich bestimmen läßt. Diese Bestimmung hängt aber davon ab, ob die Aufhebung des Opfers als völlige Abschaffung oder nur als zeitweiliges Cessiren des Opferdienstes zu denken ist, worüber erst bei der Frage nach der geschichtlichen Beziehung dieser Gottesoffenbarung eine Entscheidung gegeben werden kann. זֶבַח וּמִנְחָה blutiges und unblutiges Opfer, die beiden Hauptarten des Opferdienstes, sind individualisirende Bezeichnung des gesamten Opfercultus. Dieser Ausdruck ist umfassender als הַתָּמִיד 8, 11 das Beständige im Cultus, namentlich das tägliche Morgen- und Abendopfer, dessen Sistirung nicht notwendig die Abschaffung alles Opferdienstes involvirt.

Schwierig ist der folgende Satz: וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם und seine Auslegung sehr streitig. Die LXX haben denselben übersezt: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται*; ebenso *Theodotion*, nur mit Weglassung des *ἔσται*, und die *Vulg.*: *et erit in templo abominatio desolationis.* Durch diese Uebersetzungen haben sich die kirchlichen Ausll. bei Erklärung dieser Worte bestimmen lassen, unter כְּנַף שִׁקּוּצִים den Götzengreuel im Tempel oder den durch Götzengreuel entweihten Tempel zu verstehen. So mit den Alten noch *Haev. Hgstb.* u. *Aub.* in verschiedener Weise. *Haev.* erklärt כְּנַף שִׁקּוּצִים von der äußersten Höhe der Greuel d. i. von dem am höchsten gelegenen Orte, wo die Greuel verübt wurden d. i. dem Tempel als dem höchsten Punkte in Jerusalem; *Hgstb.* dagegen fast „Greuelflügel" als die Spitze des durch Greue

also entweihten Tempels, daß er nicht mehr den Namen eines Tempels des Herrn, sondern den Namen eines Götzentempels verdient. *Aub.* übersezt: ob des verwüstenden Gipfels von Greueln und versteht darunter den Gipfel der von Israel verübten Greuel, welcher die Verwüstung herbeizieht, weil er sie schon selbst ist, und der kurz vor der Zerstörung Jerusalems in der Entweihung des Tempels durch die Zeloten seinen Höhepunkt erreichte. Aber keine dieser Auffassungen läßt sich sprachlich rechtfertigen, weil כְּנַף nicht Gipfel, Höhepunkt, höchste Spitze bedeutet. Dieses Wort wird zwar oft bildlich gebraucht vom Zipfel des Kleides oder der Decke (1 Sam. 15, 27. 24, 5. Hag. 2, 12 u. a.), vom äußersten Saume der Erde Jes. 24, 16 und häufig im Plurale von den Säumen der Erde, im Rabbin. auch von den Flügeln der Lunge, aber erweislich niemals von der Spitze als dem höchsten Punkte oder Gipfel eines Gegenstandes, kann also auch weder den Tempel als höchsten Punkt in Jerusalem, noch die Spitze des durch Greuel entweihten Tempels, noch den Gipfel der von Israel verübten Greuel bezeichnen. Es wird — wie auch *Bleek* (Jahrbb. V S. 93) bemerkt — „wol von der äußersten Spitze eines Gegenstandes gebraucht, aber nur nach der Ausdehnung in die Fläche (für Zipfel), niemals aber in die Höhe (für Gipfel)". Der Gebrauch in lezterem Sinne läßt sich auch nicht aus dem *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* Mtth. 4, 5. Luc. 4, 9 erweisen. Hier zeigt schon der Genitiv *τοῦ ἱεροῦ*, nicht *τοῦ ναοῦ*, daß nicht die Zinne d. h. der Gipfel des Tempels selbst gemeint ist, sondern ein Flügel oder Nebengebäude des Heiligtums; und wenn *Suidas* u. *Hesychius πτερύγιον* geradezu durch *ἀκρωτήριον* erklären, so ist diese Erklärung nur aus den angeff. Stellen des N. Test. geschöpft und läßt sich aus den griechischen Klassikern nicht belegen[1]. — Solte aber auch *πτερύγιον* den Gipfel bedeuten können, so ist diese Bedeutung doch für das hebr. כְּנַף ganz unerweislich. Demnach kann כְּנַף שִׁקּוּצִים schon aus sprachlichen Gründen nicht auf den Tempel bezogen werden. Dieser Mangel an sprachlicher Begründung läßt sich auch durch die andern Gründe, welche *Hgstb.* für sie geltend macht, nicht ersetzen; weder durch die Bemerkung, daß diese Erklärung zu dem übrigen Inhalte der Weissagung vortrefflich passe, namentlich die Aufhebung der Opfer der Zerstörung des Tempels entspreche, noch durch die Berufung auf das Zeugnis der Tradition und auf die Autorität des Herrn. Denn jene Bemerkung anlangend haben wir schon bei Erklärung der vorigen Verse gezeigt, daß dieselben nicht auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus führen, also mit dieser Deutung des כְּנַף שִׁקּוּצִים nicht vereinbar sind. Das Zeugnis aber der Tradition für diese Auslegung bei *Josephus, de bello jud. IV, 6, 3,* daß durch die Entweihung des Tempels vonseiten der Zeloten eine alte Weissagung über die Zerstörung des Tempels infolge dieser Entweihung in Erfüllung gegangen sei, beweist selbst unter der Voraussetzung, daß keine andere Stelle im

---

1) Dies bestätigen auch die von *Hesychius* u. *Pollux* angeführten Beispiele des Sprachgebrauchs: *πτερύγια, μέρος τι τοῦ ῥυμοῦ, καὶ τοῦ πνεύμονος τοῦ λοβοῦ τὰ ἄκρα, καὶ τοῦ ὠτὸς τὸ ἄνω, καὶ ξίφους τὰ ἑκατέρωθεν, ἢ τὰ ἄκρα τῶν ἱματίων* (*Hesych.*), und daß der äußerste Teil des Ruders *πτερὰ* genant werde (*Poll.*), auf welche *Hgstb.* Christol. III S. 103 f. verweist.

B. Daniel vorliege, in welcher *Joseph.* die Ankündigung blutiger Greuel im Tempel, die von Mitgliedern des Bundesvolkes selbst ausgingen, hätte finden können, nichts weiter, als daß Josephus mit vielen seiner Zeitgenossen auf Grund der Alexandrin. Uebersetzung in unserm Verse eine solche Weissagung gefunden hat, verbürgt aber nicht die Richtigkeit dieser Auffassung unserer Stelle. Diese Bürgschaft würde allerdings der Ausspruch des Herrn über *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Mtth. 24, 15 f. Mrk. 13, 14 liefern, wenn es ausgemacht wäre, daß der Herr allein die Stelle Dan. 9, 27 im Auge hatte und daß er das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* als Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems durch die Römer betrachtet und genant habe. Aber weder das Eine noch das Andere läßt sich zur Gewißheit erheben. Der aus Daniel genommene Ausdruck *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* komt außer Dan. 9, 27 (wo LXX u. *Theod.* den Plural *ἐρημώσεων* haben) noch Dan. 11, 31 (*βδ. ἐρημώσεως*) und 12, 11 (*τὸ βδ. τῆς ἐρημώσεως*) vor, kann also auch auf eine dieser Stellen zurückgehen. Die Möglichkeit dieser Beziehung läßt sich durch den Einwurf, „daß die Weissagung Dan. 11 u. 12 damals allgemein als schon in der Makkabäerzeit in Erfüllung gegangen betrachtet und daß die Erfüllung von c. 9 in der Zeit Christi in die Zukunft gesezt wurde (*Hgstb.*), nicht entkräften schon aus dem naheliegenden Grunde, weil der Herr die Weissagung Daniels tiefer und richtiger gefaßt haben kann als die jüdischen Schriftgelehrten seiner Zeit, weil ferner die erste geschichtliche Erfüllung von Dan. 11 in der Makkabäerzeit eine weitere, noch vollere Erfüllung in der Zukunft nicht ausschließt und das Wüten des Antiochus gegen den jüdischen Tempel und Gottesdienst ein Typus der Angriffe des Antichrists auf das Heiligtum und die Gemeinde Gottes in der Endzeit sein kann. Noch weniger läßt sich aus den Worten *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* bei Mtth. u. Mrk. der Beweis führen, daß Christus allein Dan. 9, 27 nicht auch c. 11, 31 oder 12, 11 im Auge gehabt habe. Die Bemerkung, daß diese Worte auf בִּין בַּדָּבָר und וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל Dan. 9, 23 u. 25 Bezug nehmen, ist hiefür nicht ausreichend, weil diese Bezugnahme nicht sicher ist und בִּין אֶת־הַדָּבָר auch 10, 1 von der Weissagung c. 10 u. 11 gesagt ist. Stände es aber auch unzweifelhaft fest, daß Christus in den angeff. Worten nur Dan. 9, 27 im Auge gehabt habe, so würde doch damit die Beziehung unserer Weissagung auf die römische Zerstörung Jerusalems noch nicht erwiesen sein, weil Christus in seiner Rede nicht blos von dieser Zerstörung des alten Jerusalem, sondern überhaupt von seiner *παρουσία* und der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Matth. 24, 3) handelt und die Worte Daniels von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf die *παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* bezogen hat. — Aus diesen Gründen müssen wir die Beziehung unserer Worte auf die Entweihung des Tempels vor der römischen Zerstörung Jerusalems als unstatthaft fallen lassen.

Aber auch die von andern Ausll. verteidigte Beziehung unserer Worte auf die Entweihung des Tempels durch das von Antiochus Ep. auf dem Brandopferaltare erbaute *βδέλυγμα ἐρημώσεως* (1 Makk. 1, 54) scheitert an dem sprachlichen Grunde, daß כְּנַף nicht die Oberfläche des Altars be-

zeichnen kann. Für diese Ansicht macht man hauptsächlich das חִשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם Dan. 11, 31 geltend, um daraus die Verbindung des מְשֹׁמֵם mit שִׁקּוּצִים zu folgern; allein jene Stelle ist anderer Art, und in unserm Verse spricht gegen die Verbindung des מְשֹׁמֵם mit שִׁקּוּצִים schon die Verschiedenheit des Numerus, wonach der Singular מְשֹׁמֵם nicht als Adjectivum mit dem Plurale שִׁקּוּצִים verbunden werden kann. Die Verbindung des מְשֹׁמֵם mit dem Nomen כְּנַף aber gibt keinen Sinn und hat außerdem die Parallelen 11, 31 u. 12, 11 gegen sich. In unserem Satze kann מְשֹׁמֵם nur Subject sein und der Satz ist weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden zu verbinden, sondern als eine selbständige Aussage enthaltend zu fassen. Da nun im Vorhergehenden von einem נָגִיד die Rede ist, der die Stadt und das Heiligtum verderben, Schlacht- und Speisopfer aufhören machen werde, so liegt es nahe, bei מְשֹׁמֵם Verwüster an diesen נָגִיד zu denken und ihn mit demselben zu identificiren. Der Umstand, daß nicht durch den Artikel (הַמְּשֹׁמֵם) auf ihn zurückgewiesen wird, kann keinen triftigen Gegengrund abgeben, weil der Artikel hier um so weniger notwendig war, als מְשֹׁמֵם ein Participium ist und auch als Particip gefaßt werden kann: auf Flügeln von Greueln komt er verwüstend. עַל כְּנַף kann ohne Künstelei nichts anders als: auf Flügeln, heißen. שִׁקּוּצִים bezeichnet nicht Greueltaten, sondern Gegenstände des Greuels, Greuel erregende Dinge, und wird constant von den Götzen, Götzenbildern, Götzenopfern und andern Götzengreueln gebraucht. Die Verbindung des שִׁקּוּצִים läßt sich aber wol nicht anders als mit *Reichel, Ebrard, Klief.* u. *Kran.* so denken, daß den שִׁקּוּצִים Flügel (כְּנַף) beigelegt werden. Der Singular כְּנַף steht dem nicht entgegen, da כְּנַף in eigentlicher und bildlicher Bedeutung häufig collectiv gebraucht wird, vgl. z. B. בַּעַל כָּנָף Prov. 1, 17 mit בַּעַל כְּנָפַיִם Koh. 10, 20. der Beflügelte, der Vogel, und כְּנַף הָאָרֶץ Jes. 24, 16 ist nicht verschieden von כַּנְפוֹת הָאָרֶץ Hi. 37, 3. 38, 13, ähnlich wie אֶבְרָה Fittig, Gefieder Ps. 91, 4. Deut. 32, 11 für אֶבְרוֹת Ps. 68, 14 vorkomt. Den Sinn aber, in welchem den שִׁקּוּצִים dem Götzenwesen in allen seinen Aeußerungen Flügel beigelegt werden, erkennen wir aus Stellen wie Deut. 32, 11. Ex. 19, 4 u. Ps. 18, 11[1]. In den ersten beiden Stellen werden Gotte Flügel, Adlersflügel beigelegt, weil er die Macht ist, welche Israel emporhebt und hebend und tragend durch die Geschichte über die Erde leitet. In Ps. 18 werden dem Winde Flügel beigelegt, weil der Wind als die Macht angeschaut wird, die Gottes Willen zur Ausführung durch das Reich der Natur trägt. „So werden in unserer Stelle den שִׁקּוּצִים, dem Götzenwesen und Götzentume mit seinen Greueln Flügel beigelegt, weil dasselbe die Macht sein wird, welche den Verderber und Verwüster emporhebt, trägt und tragend bewegt, über die Erde trägt zum Verwüsten“ (*Klief.*)[2].

1) Keiner ernsten Widerlegung bedarf die von *Hofm.* erneuerte Deutung von *J. D. Michaelis*, daß כְּנַף שִׁקּוּצִים Götzenvogel bedeute, und der Adler des Jupiter oder Zeus gemeint sei, obgleich *Hofm.* dieselbe, nachdem er sie bereits aufgegeben hatte, in seinem Schriftbew. II, 2 S. 592 wiederholt hat.

2) Aehnlich und unabhängig von *Klief.* erklärt auch *Kran.*: „Der mächtige heidnische Gottesfeind wird hier auf (עַל) diesen Flügeln des Götzengreuels getragen gedacht, ähnlich wie etwa der Gott der Theokratie auf den in seinem Dienste stehenden Wolkenfittigen und Cherubimgestalten, vgl. Ps. 18, 11. 104, 3“.

Der lezte Satz וְעַד־כָּלָה וגו wird verschieden construirt, je nachdem man das Subject zu תִּתַּךְ, welches fehlt oder zu fehlen scheint, aus dem Contexte zu ergänzen versucht hat. Gegen die Annahme von *Haev.* u. *Ebr.*, welche תִּתַּךְ impersonell: es trieft herab, fassen, ist mit Recht eingewandt werden, daß תִּתַּךְ nie so vorkomme und um so weniger hier so gefaßt werden könne, da es v. 11 mit einem bestimten Subjecte vorhergegangen ist. Andere ergängen ein Subject, etwa: Zorn (*Berth.*) oder Fluch und Schwur aus v. 11; das erstere ganz willkürlich, das andere zu weit hergeholt. Wieder Andere lassen כָּלָה וְנֶחֱרָצָה Subject sein (*Hgstb. Maur. Ew.*). Das ist der Sache nach richtig, läßt sich jedoch weder so rechtfertigen, daß man וְעַד als Conjunction: bis daß, nimt; denn so wird wol עַד aber nicht וְעַד gebraucht, noch so, daß man כָּלָה וְנֶחֱרָצָה nochmals als Subject ergänzt (*Hofm.*), oder וְנֶחֱרָצָה allein Subject sein läßt (*v. Leng. Hitz. Klief.* in verschiedener Weise), aber gleichfalls unstatthaft, da sich vor וְנֶחֱרָצָה wegen des ו weder (mit *v. Leng.*) וְעַד wiederholen, noch וְנֶחֱרָצָה allein ergänzen (mit *Hitz.*), noch das ו vor נֶחֱרָצָה (mit *Klief.*) als Zeichen des Nachsatzes fassen läßt. Wo ו den Nachsatz einführt, wie z. B. 8, 14, da ist es mit dem Verbo verbunden, müßte also hier וְתִתַּךְ נֶחֱרָצָה stehen. Sprachlich statthaft ist nur die relative Fassung des תִּתַּךְ, wobei die W. וְעַד כָּלָה וְנֶחֱרָצָה epexegetisch an den vorhergehenden Satz anknüpfen: und zwar bis zu Vollendetem und Festbeschlossenem, welches auf den Verwüster herabtriefen wird, das wir deutsch freier durch: und zwar bis daß V. und F. auf den Verwüster herabtriefen wird, wiedergeben können. Die W. כָּלָה וְנֶחֱרָצָה erinnern an Jes. 10, 23 u. 28, 22 und bedeuten Vollendetes = Garaus und unwiderruflich Beschlossenes d. i. der Sache nach das unerbittlich beschlossene Vertilgungsgericht. Diese Bedeutung haben die Worte auch hier, wie schon daraus erhellt, daß נֶחֱרָצָה auf נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת zurückweist und עַד כָּלָה dem עַד קֵץ correspondirt. Gleicherweise in 11, 31. מְשֹׁמֵם ist nicht mit שֹׁמֵם zu identificiren, sondern hat active Bedeutung: verwüstend, Verwüster, dagegen שֹׁמֵם die passive oder intransitive Bedeutung: verwüstet, der Verwüstete. Beide Worte gehen auf den נָגִיד, aber mit dem Unterschiede, daß dieser gottfeindliche Fürst, der als Verwüster über die Stadt und das Heiligtum komt, dadurch zum Verwüsteten wird, daß der von Gott unwiderruflich beschlossene Untergang wie eine Flut auf ihn herabtriefen wird.

Fassen wir nun nach Erklärung des Einzelnen den gesamten Inhalt dieser Gottesoffenbarung kurz zusamen, so enthalten v. 25—27 folgende Verkündigung: Vom Ausgange des Wortes: Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen sollen bis zur Erscheinung des Messias 7 Wochen vergehen; darauf soll 62 Wochen hindurch die Stadt wieder hergestelt und gebaut werden in die Weite und bemessen unter dem Drucke der Zeiten; nach den 62 Wochen aber der Messias vernichtet werden, daß ihm nichts bleibt und die Stadt samt dem Heiligtume vom Volke eines kommenden Fürsten verderbt werden, der sein Ende in der Flut finden werde, der Krieg aber bis zu Ende dauern, da Zerstörung unwiderruflich beschlossen ist. Jener Fürst werde nämlich eine Woche lang der Masse des Volks einen starken Bund aufnötigen, und eine halbe Woche hindurch den Opferdienst ab-

schaffen und auf Flügeln von Götzengreueln getragen verwüstend schalten, bis das festbeschlossene Gericht auf ihn als einen Verwüsteten sich ergießen wird. — Hienach sind die ersten 7 Wochen blos nach ihrem Anfange und ihrem Ende bestimt und über ihren Inhalt ist nichts weiter ausgesagt, als was sich aus der Bestimmung ihres Anfangstermines: herzustellen und zu bauen Jerusalem, erschließen läßt, nämlich daß die Herstellung und das Bauen dieser Stadt in dem angegebenen Zeitraume vor sich gehen werde. Denselben Inhalt haben auch die 62 Wochen, welche auf jene 7, mit der Ankunft des Messias endenden Wochen folgen, nur mit der näheren Bestimmung, daß das Herstellen und Bauen in die Weite und als Bemessenes in bedrängten Zeiten geschehen soll. Schon hieraus erhellt, daß dieses Herstellen und Bauen nicht den Wiederaufbau der durch die Chaldäer eingeäscherten Stadt bezeichnen kann, sondern die Erhaltung und Erweiterung Jerusalems bis zu dem von Gott bestimten Maße und Umfange in der messianischen Zeit oder unter der Herschaft des Messias andeutet, da dieser ja am Ende der 7 Wochen kommen und nach Ablauf der daran sich anschließenden 62 Wochen ausgerottet werden soll, daß ihm nichts bleibt. — Ausführlicheres gibt die Rede des Engels (v. 26 u. 27) über die eine Woche, welche kraft des Zusammenhanges nur die 70ste oder lezte der 70 sein kann. Den Anfang dieser Woche bildet die Ausrottung des Messias, dann folgt die Verderbung der Stadt und des Heiligtums durch das Volk des kommenden Fürsten, der sein Ende in der Flut finden soll, aber nicht sofort nach seinem Kommen, sondern erst am Ende dieser Woche; denn der Krieg soll bis zu Ende dauern und der Fürst eine halbe Woche lang den Opferdienst abschaffen, bis der beschlossene Untergang wie eine Flut auf ihn herabtriefen und den Verwüster zum Verwüsteten machen wird. — Vergleichen wir damit den Inhalt des 24. V., demzufolge mit 70 Wochen der Abfall gehemt, Sünde und Missetat teils verschlossen teils gesühnt und ewige Gerechtigkeit gebracht, die Weissagung und Prophetie aufgehoben und ein neues Allerheiligstes geweiht werden soll, so verhalten sich die beiderseitigen Aussagen so zu einander, daß v. 25—27 angeben, was im Verlaufe der in drei Zeiträume geteilten 70 Wochen geschehen, v. 24 aber, was das Ergebnis aller dieser Dinge sein wird. Die 70ste Woche endet nach v. 27 mit dem Gerichte über den Verderber der Stadt und des Heiligtums Gottes; mit diesem Gerichte aber wird der göttliche Heilsrathschluß oder das Reich Gottes vollendet. Dies war dem Propheten schon in c. 7 geoffenbart worden, brauchte also hier nicht ausdrücklich wiederholt zu werden. Stände das, was laut v. 24 mit Ablauf der 70 abgeschnittenen Wochen eintreten soll, hinter v. 27, so würde der Zusammenhang des Gerichts über den lezten Gottesfeind mit der Vollendung des Reiches Gottes auch hier deutlich zu Tage treten. Notwendig war aber, nachdem c. 7 vorausgegangen, die ausdrückliche Hervorhebung dieses Zusammenhanges hier nicht mehr; und Gabriel erwähnt hier zuerst das positive Ziel und Ende des göttlichen Heilsrathes mit Israel, weil er dem Propheten eine trostbringende Antwort zur Hebung seiner tiefen Betrübnis über seine und seines Volkes Sünde und Schuld geben will, und dabei doch die schweren Drangsale, welche die

Zukunft in ihrem Schoße barg, nicht verschweigen kann, weil er ihm verkündigen will, daß durch die Sünde des Volks die Verwirklichung des von Gott demselben zugedachten Heiles nicht vereitelt, sondern troz der schweren Verschuldung Israels das Reich Gottes in Herrlichkeit vollendet, Sünde und Missetat getilgt, ewige Gerechtigkeit hergestelt, die Weissagung von dem Gerichte und dem Heile vollendet und das Heiligtum, da Gott in Warheit bei seinem Volke wohnen wird, aufgerichtet werden soll. Um diese trostreiche Verheißung zu begründen und dem Daniel fest zu verbürgen, enthült er ihm (v. 25—27) in großen Zügen den Gang der Entwickelung des Reiches Gottes zuerst vom Ende des Exiles ab bis auf die Ankunft des Messias, sodann von der Erscheinung Christi bis zu der fern zukünftigen Zeit, da Christus ausgerottet werden soll, daß ihm nichts bleibt, endlich die Zeit der Obmacht und des Sieges des Verstörers der Gemeinde Gottes, des Antichristes, und den Untergang dieses Feindes durch das unwiderruflich beschlossene Endgericht. Wenn er nun hiebei über die erste Periode dieser Entwickelung, über die Zeit vom Exil bis auf Christum nichts Näheres sagt, so hat dies darin seinen Grund, daß er über die Entwickelung der Weltreiche und deren Verhalten gegen das Volk und Reich Gottes schon in der vorigen Offenbarung c. 8 alles Erforderliche gesagt hatte. Es ist ja derselbe Engel Gabriel der in c. 8 Daniel aufgerichtet und ihm das Gesicht über das zweite und dritte Weltreich gedeutet hat, der ihm hier weitere Offenbarungen auf sein Gebet um Wiederherstellung der in Trümmern liegenden heiligen Stadt bringt, wie v. 21 ausdrücklich bemerkt ist. — Auch über die zweite lange Periode, die von der Erscheinung des Messias bis zu seiner Vernichtung d. i. zur Zerstörung seines Reichs auf Erden verläuft, ist anscheinend wenig, in Warheit aber mit den wenigen Worten, daß diese ganze Zeit hindurch hergestelt und gebaut werden soll in Bedrängnis der Zeiten, recht viel gesagt, nämlich daß das Reich Gottes in diesem langen Zeitraume bis zu dem von Gott bestimten Umfange gebaut werden soll, obwol unter schwerem Drucke. Dieser Druck wird sich in der lezten Woche bis zur Vernichtigung Christi und seiner Herschaft auf Erden steigern, dann aber mit der Vertilgung des gottesfeindlichen Fürsten sein Ende erreichen.

Wenn aber dem Gesagten zufolge diese Offenbarung die Grundzüge der Entwickelung des Reiches Gottes von der Zeit Daniels bis zur Vollendung desselben am Ende dieses Weltlaufs gibt, so können die 70 שָׁבֻעִים, welche dafür abgeschnitten sind, nicht Jahrwochen oder siebenjährige Zeiträume, sondern nur symbolisch bestimte Perioden von bemessener Dauer sein. Dieses Ergebnis unserer Auslegung widerspricht aber den gangbaren Erklärungen dieser Weissagung so gänzlich, daß wir zur festern Begründung unserer Auffassung noch die entgegenstehenden beiden Klassen von Auslegungen, welche darin zusammenstimmen, daß die Zeitbestimmungen chronologisch gemeint und unter den שָׁבֻעִים Jahrwochen zu verstehen seien, in der Kürze in Bezug darauf, ob eine chronologische Berechnung durchführbar sei, eingehend prüfen müssen.

Die erste Klasse von Auslegern, welche in unserer Stelle die Erscheinung Christi im Fleische und seinen Kreuzestod sowie die Zerstörung

Jerusalems durch die Römer geweissagt finden, macht für die Richtigkeit dieser Auffassung teils das Zutreffen der chronologischen Zeitangaben, teils das Zeugnis Christi, welcher v. 27 auf die römische Zerstörung Jerusalems bezogen habe, geltend. Wie verhält es sich nun mit diesen beiden Argumenten?

Das erste leitet *Hgstb.* (Christol. III, 1. S. 137) mit der Bemerkung ein: „Die herschende Ansicht in der Synagoge und Kirche ist von jeher die gewesen, daß die 70 Wochen sowol wie die kleinern Zeiträume, in welche diese Gesamtperiode eingeteilt wird, genau bestimt und scharf begrenzt seien. Die entgegengesezte Annahme wird auch schon dadurch sehr verdächtig, daß sie sich nur bei solchen findet, welche entweder durch ihre Hypothesen mit der Chronologie ins Gedränge kommen oder zu chronologischen Untersuchungen keine Lust hatten.“ Hierauf sucht er zuerst die für die Annahme, daß die chronologischen Bestimmungen nur in Bausch und Bogen gegeben seien, geltend gemachten Gründe zu widerlegen, sodann die positiven Gründe für die Bestimtheit der chronologischen Angaben darzulegen. Hiebei hat er aber Bestimtheit der Weissagung ohne weiteres mit chronologischer Bestimtheit derselben identificirt, während doch zwischen diesen beiden Begriffen ein erheblicher Unterschied besteht. Von den angeführten positiven Gründen spricht der erste, daß nämlich die 70 Wochen in näherer Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremia stehen, insofern für chronologische Bestimtheit, als die 70 Jahre des Jeremia wirklich chronologisch gemeint und chronologisch in Erfüllung gegangen sind. Aber die Beweiskraft dieses Argumentes wird dadurch neutralisirt, daß bei Jeremia ein chronologisch berechenbares Zeitmaß: Jahre, dagegen in unserer Weissagung ein Zeitmaß genant ist, dessen Bedeutung streitig, jedenfalls chronologisch unbestimt ist, da *Wochen*, wenn siebentägige Zeiträume durch den Inhalt ausgeschlossen werden, eben so gut Sabbat- oder Jubelperioden, 7jährige oder 7×7jährige Zeitperioden oder noch andere Siebenzeiten bedeuten können. Noch schwächer ist der andere Grund, daß alle übrigen die Zukunft betreffenden Zeitangaben des Daniel bestimt sind, denn dies gilt nur von den Angaben 8, 14 u. 12, 11 u. 12, in welchen Abend-Morgen und Tage genant sind, aber nicht von den Stellen 7, 25. 12, 7 u. 4, 13, wo der chronologisch unbestimte Ausdruck: Zeit, Zeiten verkomt, der willkürlich mit Jahr identificirt wird. Es bleibt also für die Zeitbestimmungen unserer Weissagung nur der Beweis aus der Erfüllung übrig, welcher den Ausschlag für die chronologische Bestimtheit geben soll. Dagegen erhebt sich aber von vornherein ein gewichtiges Bedenken aus dem Umstande, daß unter den Verteidigern der sogen. „kirchlich messianischen Auslegung“ der *terminus a quo* der Weissagung streitig ist, indem als solchen ein Teil dieser Ausleger das Edict des Cyrus im J. 536 v. Chr. annehmen, andere dagegen das Edict, welches Artaxerxes bei der Rükkehr Esra's nach Jerusalem zur Herstellung des Gottesdienstes nach dem Gesetze im siebenten Jahre seiner Regierung d. i. im Jahre 457 v. Chr. erließ, und wieder Andere, wofür *Hgstb.* sich entschieden hat, die Reise Nehemia's nach Jerusalem mit der Erlaubnis zum Wiederaufbau der Mauern Jerusalems im 20. Jahre des Artax.

d. i. 445 oder nach *Hgstb.* 455 v. Chr. für den *terminus a quo* der 70 Wochen halten. Eine Differenz von 81 Jahren die für die chronologische Berechnung sehr bedenklich ist. Wir haben bei der Auslegung von v. 25 uns dafür entschieden, daß der דָּבָר לְהָשִׁיב וגו׳, von dessen Ausgehen an die 70 Wochen zu zählen sind, das von Cyrus über die Rükkehr der Juden in ihr Vaterland erlassene Edict sei, und die Gründe, die dafür entscheidend sprechen, S. 293 angegeben. Gegen die Beziehung מֹצָא דָבָר וגו׳ (v. 25) auf dieses Edict haben *Haev. Hgstb.* u. *Auberl.* (S. 132 ff.) u. A. eingewandt: daß in diesem Edicte kein Wort von der Aufbauung der Stadt stehe und unter Cyrus wie unter den nachfolgenden Königen Kambyses, Darius Hyst. und Xerxes auch nichts für den Aufbau der Stadt geschehen sei. Wir finden dieselbe noch zu Esra's und Nehemia's Zeiten ungebaut (Es. 9, 8. 10, 13. Neh. 1, 3. 2, 3. 5. 3, 34. 4, 1. 7, 4). Wenngleich sich nun der Natur der Sache nach schon um des Tempelbaues willen auch Häuser in Jerusalem befinden mußten (vgl. Hag. 1, 4), so begegne uns doch von einer königlichen Erlaubnis zur Wiederherstellung des Volkes und Wiedererbauung der Stadt keine Spur. Vielmehr werde diese noch von demselben Artaxerxes Langhand, der später die Erlaubnis dazu erteilte, infolge der Verleumdungen der Samaritaner ausdrücklich verboten Esr. 4, 7—23. „Man wolte den Juden wol eine religiöse, aber noch keine politische Restauration gestatten". Erst im 7. Jahre des Artaxerxes Langh. (Esr. 7, 1. 7) nahm die Sache Israels eine günstigere Wendung und einen bedeutenderen Aufschwung. Artaxerxes läßt in seinem 7. Jahre den Esra mit sehr ausgedehnten Vollmachten (Esr. 7, 11—26, namentlich v. 18. 25 f.), in seinem 20. Jahre den Nehemia mit der ausdrücklichen Erlaubnis zum Wiederaufbau der Stadt (Neh. 2) nach Jerusalem ziehen. Aus diesen Gründen hauptsächlich halten nach dem Vorgange schon des alten Chronologen *Julius Africanus* bei *Hieron.* u. vieler Anderen *Haev. Hgstb. Reinke, Reusch* u. A. das 20ste, *Auberl.* mit *Calov, Newton, M. Geier, Gaussen, Pusey* u. A. das 7te Jahr des Artaxerxes Langh. für den Anfangspunkt der 70 Wochen. Allein daß die aus der Nichterwähnung des Baues von Jerusalem in dem Edicte des Cyrus entnommenen Gründe gegen die Beziehung des מֹצָא דָבָר וגו׳ auf jenes Edict nicht sehr stark, wenigstens nicht entscheidend sind, das läßt sich schon aus dem erkennen, was *Aub.* S. 136 f. für das 7te und gegen das 20. Jahr des Artax. anführt. Ausgehend von dem an sich richtigen Satze, daß die Zeit des Esra und Nehemia *eine* zusammengehörige Periode des Segens für Israel bilde, weist *Aub.* darauf hin, daß das auf Nehemia bezügliche Edict nur eine secundäre Bedeutung habe, wie die heilige Erzählung selber dadurch andeute, daß sie dasselbe gar nicht mitteile (Neh. 2, 7. 8), während Esra's Vollmacht Esr. 7 ausführlich zu lesen sei. Da es derselbe König Artaxerxes war, der den Esra wie den Nehemia entlasse, so müsse sein Herz schon in seinem siebenten Jahre für Israel gestimt worden sein. „Damals schon muß das Wort zur Wiederherstellung und Erbauung Jerusalems von Gott ausgegangen sein". Das Bewußtsein hievon spreche Esra selber aus, wenn er nach Anführung des königlichen Edictes 7, 27. 28 fortfahre: „Gepriesen sei Jehova, der Gott unserer Väter, der also dem Könige ins Herz gegeben, *zu verherrlichen das Haus Jehova's in*

Jerusalem, und der mir Gnade zugewandt vor dem Könige, seinen Rathgebern und allen mächtigen Fürsten des Königs". — Aber — so müssen wir entgegnen — worin bestand denn die von Gott dem Esra zugewandte Gnade vor dem Könige? etwa in der Erlaubnis, Jerusalem aufzubauen? Durchaus nicht, sondern darin, das Haus Jehova's in Jerusalem zu verherrlichen. Und davon handelt auch allein die dem Esra (Esr. 7) erteilte königliche Vollmacht. Vom Stadtbau ist auch in dieser kein Wort zu lesen. Nur die Mittel, um den — wie es scheint — sehr in Verfall gerathenen Tempelcultus wiederherzustellen und dem Gesetze Gottes entsprechend einzurichten, werden in dem langen Edicte ihm angewiesen[1]. Dürfte also das מֹצָא דָבָר וגו deshalb nicht auf das Edict des Cyrus bezogen werden, weil darin vom Wiederaufbau Jerusalems nicht ausdrücklich die Rede ist, so darf es aus demselben Grunde auch nicht auf das Edict, welches Artaxerxes für Esra erließ, bezogen werden. Richtig ist aber die Bemerkung *Aub.'s,* daß das auf Nehemia bezügliche Edict im Verhältnis zu dem für Esra erlassenen nur secundäre Bedeutung habe. Genau genommen kann von einem Edicte für Nehemia gar nicht die Rede sein. Nehemia

1) Zwar bemerkt *Aub.* S. 138 noch: „Die Vollmacht Esra's ist so ausgedehnt, daß darin auch die Wiedererbauung der Stadt wesentlich mit eingeschlossen ist. Sie bezieht sich allerdings zumeist [richtiger: ganz) auf den Dienst des Heiligtums, aber nicht nur soll Esra auch Richter einsetzen (7, 25), sondern der König gestattet ihm ausdrücklich, den Rest des für die Opfer bewilligten Geldes ganz nach Gutdünken zu verwenden (v. 18). Wie Esra das verstand, spricht er selbst klar und einfach aus, wenn er in seinem Bußgebete (9, 9) sagt: Unser Gott wandte uns Gnade zu vor den Königen von Persien, daß sie uns aufleben lassen, um zu erhöhen das Haus unsers Gottes und herzustellen seine (unsers Gottes) Trümmer, und daß sie uns Mauern geben in Juda und Jerusalem. Die Beweiskraft dieser Stelle liegt nicht blos in גָּדֵר, sondern vor allem in dem: herzustellen seine Trümmer. Da dies nicht die Trümmer des Tempels sein können, der ja schon längst wieder aufgebaut ist, so kann man darunter nur die Trümmer Jerusalems verstehen." Allein die Beweiskraft dieser Argumentation beruht blos auf einer sprachlich ungenauen Uebersetzung des angezogenen V. 9, 9. Schon der Umstand, daß Esra von den Königen von Persien (im Plur.) redet, die den Juden Gnade zuwandten, zeigt, daß er mit der im Folgenden explicirten Zuwendung der Gnade nicht blos das meint, was Artaxerxes bereits getan hat und in Zukunft noch tun werde, sondern daß er von den Gnadenerweisungen der Könige Cyrus, Darius Hyst. und Artaxerxes redet, also auch das לָתֶת לָנוּ גָּדֵר sich nicht auf die Erlaubnis zum Aufbau der Mauern Jerusalems beziehen kann, welche Artax. erst einige Jahre später dem Nehemia erteilte. Ferner lehrt schon das „Geben eines גָּדֵר *in Juda* und Jerusalem, daß unter גָּדֵר nicht die Festungsmauer von Jerusalem verstanden werden kann, zumal auch גָּדֵר nie die Mauer einer Stadt oder Festung als solche bezeichnet, sondern immer nur die Ummauerung eines Weinbergs, welche Bedeutung selbst in Mich. 7, 11 u. Ez. 13, 5 zu Grunde liegt. גָּדֵר ist demnach hier bildlich zu verstehen: Ummauerung im Sinne göttlichen Schutzes, und die Meinung nicht die: „daß der durch die Mauer gesicherte Ort in Juda und Jerusalem liegt, sondern in Juda und Jerusalem haben die persischen Könige der neuen Gemeinde eine gesicherte Wohnstätte gegeben, weil die Macht der persischen Könige den aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Israeliten den ungestörten und dauernden Besitz des Landes verbürgt" (*Bertheau*). Auch der Einwand, daß חָרְבֹתָיו nicht auf die Trümmer des Tempels gehen könne, weil dieser schon gebaut war, fält in nichts zusammen, sobald man den *infin.* לְהַעֲמִיד grammatisch richtig durch das Präteritum ausdrükt, wonach diese Worte auf den vollendeten Tempelbau gehen. Vgl. hiemit noch die ausführliche Widerlegung dieses Auberlenschen Argumentes bei *Hgstb.* a. a. O. S. 144 ff.

als Mundschenk des Artaxerxes erbat sich vom Könige die Gnade: daß er ihn nach Juda, nach der Stadt der Gräber seiner Väter sende, damit er sie baue, und der König mit seiner Gemahlin gewährte ihm diese Bitte und gab ihm Briefe mit an den Landpfleger diesseits des Euphrat, daß sie ihn auf der Reise ungestört durchziehen lassen möchten, und an den Aufseher der königlichen Waldungen, daß er ihm Holz gebe zum Baue der Thore der Burg beim Tempel und der Mauer der Stadt (Neh. 2,4—8). So wichtig auch diese königliche Bewilligung in ihren Folgen für Jerusalem wurde, indem Nehemia die Stadtmauern baute und dadurch Jerusalem zu einer festen, gegen feindliche Angriffe geschüzten Stadt erhob, so war doch die königliche Bewilligung zu diesem Unternehmen nicht so angetan, daß sie als מִצָא דָבָר וגו, als ein Ausgehen eines Gotteswortes bezeichnet werden konte. Wenn aber *Aub.* (S. 128 ff.) für die Beziehung des מֹצָא דָבָר auf das Edict des Esra besonderes Gewicht darauf legt, daß uns in den BB. Esra und Nehemia zwei Perioden der nachexilischen Geschichte vorgeführt werden, von welchen man die erste, nämlich die Zeit des Fürsten Serubabel und des Hohenpriesters Josua unter Cyrus und Darius Hyst., als die Periode des Tempelbaues, die zweite, nämlich die Zeit des Priesters Esra und des Statthalters Nehemia unter Artaxerxes Langh., als die Periode der Wiederherstellung des Volks und der Erbauung der Stadt, jene als die Zeit der religiösen, diese als die Zeit der politischen Restauration bezeichnen könte, und zur Begründung dieser Ansicht den ersten Teil des Buches Esra als ein Ganzes für sich fassen, und den zweiten Teil mit dem B. Nehemia zu einem zusammenhängenden Ganzen verbinden will: so hat bereits *Hgstb.* (Christol. III. S. 149) die Unrichtigkeit dieser Teilung des B. Esra gezeigt und treffend bemerkt, daß das ganze B. Esra den Tempel zu seinem Mittelpunkte habe und auf ihn die Mission Esra's sich gerade so wie die Serubabels und Josua's beziehe. Ein innerlicher Zusammenhang der Mission Esra's mit der Nehemia's finde allerdings statt, aber derselbe bestehe nur darin, daß Esra's religiöse Reformation der durch Nehemia zu bewirkenden politischen Reform ihre Bedingung sichern solte. Aus der besondern Tendenz des Buches Esra, die Wiederherstellung des Tempels und des Gottesdienstes zu beschreiben, hat man es auch zu erklären, daß in ihm vom Baue der Stadt Jerusalem nicht die Rede ist. Zudem war dieser Bau vor Nehemia's Ankunft in Juda nicht weiter gediehen als zum Wiederaufbau von Häusern für die heimgekehrten Exulanten, die sich in Jerusalem niedergelassen hatten. Jeder Versuch zur Herstellung der Mauern war von den Feinden Juda's gehindert und vereitelt worden, so daß die Thore und Mauern noch bei Nehemia's Ankunft verbrant und zerstört darnieder lagen (Neh. 1,3. 2,3. 5 u. a.). Demnach bilden weder die Nichterwähnung des Stadtbaues im Edicte des Cyrus noch die Tatsache, daß der Wiederaufbau der Stadtmauern erst durch Nehemia bewirkt wurde, entscheidende Instanzen gegen die Beziehung des מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב וגו auf dieses Edict[1], und wir müssen diese Beziehung schon darum für

1) Kaum der Erwähnung wert ist der weitere Einwand, den *Aub.* S. 132 f. so formulirt hat: „Wenn wir den Propheten (Daniel) im 3. Jahre des Cyrus in tiefer Trauer über sein Volk finden (10, 1—3), so sehen wir daraus, wie wenig die durch

allein richtig halten, weil nur dieses Edict, nicht aber jenes für Esra erlassene oder die dem Nehemia erteilte Vollmacht zum Baue der Stadtmauer, eine Epoche machende Wendung in der Entwickelung der Theokratie begründete, wie solche in der Verkündigung Gabriels an das Ausgehen des Wortes zur Wiederherstellung Jerusalems geknüpft wird.

Nicht weniger bedenklich steht die Sache bei der Bestimmung des Endpunktes der 70 שָׁבֻעִים und bei der chronologischen Berechnung des ganzen Zeitraums. Den Endpunkt betreffend, soll ein scharfbegrenztes Factum den Schluß der 69sten Woche bilden, indem hier Christi öffentliches Auftreten, seine Salbung mit dem heiligen Geiste als Zielpunkt der Weissagung genant sei. Dieses Factum falle nach Luc. 3, 1 in das Jahr Roms 782; das 20. Jahr des Artaxerxes d. i. das J. 455 v. Chr. nach der gewöhnlichen Zeitrechnung sei = 299 *a. u. c.*; rechne man dazu 69 Wochen = 483 Jahre, so ergibt sich das J. 782 *a. u. c.* In die Mittte dieser lezten, mit dem Auftreten des Gesalbten beginnenden Woche falle sein Tod, während durch sie ganz die Bundstärkung hindurchgeht. In Beziehung auf den Tod Christi stimmen Weissagung und Erfüllung genau zusammen, da der Tod Christi von seiner Taufe durch einen Zeitraum von 3½ Jahren getrent sei. Der Endpunkt der Bundstärkung aber sei als ein mehr oder weniger fließender keiner genauen chronologischen Bestimmung fähig. Es genüge zu bemerken, daß in den ersten Jahren nach Christi Tode die ἐκλογή aus dem alten Bundesvolke eingesammelt und dann die Botschaft von Christo auch zu den Heiden gebracht wurde, so daß der Prophet mit Recht das Heil als am Ende der 70 Wochen für das Bundesvolk, von dem allein er redet, subjectiv und objectiv vollendet darstellen könne (*Hgstb.* S. 163 f. 180). So auch *Auberlen,* nur daß er S. 157 den Endpunkt der 70 Wochen bestimmter in das Factum der Steinigung des Stephanus sezt, mit welchem die Juden das durch die Ermordung des Messias schon erfülte Maß ihrer Sünden noch gedrückt, gerüttelt und überflüssig voll machten, so daß nun die ihnen auch nach der Wirksamkeit Jesu noch gegebene Gnadenfrist zu Ende war und das Gericht über Israel hereinbrach. — Wir wollen nun gegen das durch diese Berechnung erzielte genaue Eintreffen der Erfüllung nicht geltend machen, daß der von *Hgstb.* gesezte Anfangstermin: das 20. Jahr des Artaxerxes coincidire mit dem J. 455 v. Chr. sich auf die Annahme gründet, daß Xerxes nur 11 Jahre regiert habe und Artaxerxes 10 Jahre früher zur Regierung gekommen sei als nach der gewöhnlichen Chronologie, nach welcher Xerxes 21 J. regiert hat, und daß die Richtigkeit dieser Annahme von *Hofm., Kleinert, Wiesel* u. A. bestritten wird, weil die Gründe für und wider diese Ansicht sich die Wage halten; wir wollen mit *Preiswerk,* dessen Worte *Aub.* S. 144 beifällig anführt,

das Edict des ersten Jahres bewirkte Restauration Israels auch nur denjenigen Hoffnungen entsprach, welche durch die Offenbarung des 9. Cap. für die Zeit nach dem Exile noch übrig gelassen waren". Denn diese Trauer Daniels (c. 10, 1—3) hat mit dem Inhalte des Edicts des Cyrus gar nichts zu schaffen. Daniel trauert hier nicht darüber, daß Cyrus nur den Tempelbau, nicht auch den Stadtbau befohlen, sondern darüber, daß der Tempelbau sogleich nach Legung der Fundamente infolge der Machinationen der Widersacher Juda's wieder ins Stocken gerathen war und die kaum begonnene Restauration des Volkes wieder gehemt wurde.

bei den vielen Schwankungen in der alten Chronologie auf das Herausberechnen bis aufs einzelne Jahr kein Gewicht legen, sondern das ungefähre Zutreffen der geweissagten mit der wirklich verlaufenen Zeit als einen genügenden Beweis dafür ansehen, daß selbst ein scharfes Eintreffen auf die Jahreszahl möglicher Weise stattfinden, und niemand wenigstens das Gegenteil beweisen könne. Aber darauf müssen wir Gewicht legen, daß bei dieser Berechnung ein Teil der Verkündigung des Engels ganz außer Acht gelassen ist. Der Engel verkündigt nicht blos die Ausrottung des Messias nach 7 und 62 Wochen, sondern auch das Heranziehen des Volkes eines Fürsten, welcher der Stadt und dem Heiligtume das Garaus machen werde, was alle Ausll., die das יִכָּרֵת מָשִׁיחַ von der Tödtung Christi verstehen, auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer beziehen; er verkündigt auch daß dieser Krieg bis zu Ende der 70. Woche dauern werde, also in den Zeitraum der 70 Wochen hineinfält. Die Zerstörung Jerusalems durch die Römer erfolgte aber nicht 3½ Jahre nach dem Tode Christi, sondern über 30 Jahre später. Hienach müssen die 70 Wochen sich bis auf das J. 70 n. Chr. erstrecken, womit die ganze Berechnung als unzutreffend sich herausstelt. Erwägen wir hiezu noch, daß die Verteidiger dieser Erklärung unserer Weissagung auch für die Teilung der 69 Wochen in 7 und 62 keinen genügenden Grund anzugeben in Stande sind, und daß ihre Beziehung der 7 Wochen auf die Zeit des Wiederaufbaues von Jerusalem unter Nehemia und der 62 Wochen auf die Zeit von der Vollendung dieses Baues bis auf Christi Erscheinung im Fleische in offenbarem Wiederspruche mit dem Wortlaute des Textes steht, daß endlich auch die Ansetzung des 20. Jahres des Artaxerxes als Anfangspunkt der Berechnung dem מֹצָא דָבָר nicht gerecht zu werden vermag, so können wir die dieser Auffassung unserer Verse nachgerühmte genaue Uebereinstimmung des Geweissagten mit der wirklich verlaufenen Zeit nur für eine Illusion halten, da von dem Ausgange des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht 70 Wochen oder 490 Jahre, sondern je nachdem man den Ausgang dieses Wortes in das Jahr 536 oder 455 v. Chr. sezt, 606 oder 525 Jahre d. i. über 86 oder mindestens 75 Jahrwochen vergangen sind. Diese große Kluft, die sich hienach bei Berechnung der שָׁבֻעִים als Jahrwochen zwischen der Weissagung und ihrer chronologischen Erfüllung herausstelt, läßt sich auch nicht durch die Bemerkung überbrücken, mit welcher *Aub.* S. 141f seine Annahme, daß Esra's Rükkehr nach Juda im J. 457 v. Chr. den Anfang der 70 Wochen bilde, während doch das auf die Wiederherstellung und Erbauung Jerusalems lautende Engelswort erst durch den Bau der Stadtmauern bei Nehemia's Rükkehr seinen äußerlichen Erfolg finde, zu rechtfertigen gesucht hat, nämlich durch die Bemerkung, daß die äußere Erbauung der Stadt sich zu dem Anfangstermine der 70 Jahrwochen Daniels ebenso verhalte, wie die äußerliche Zerstörung Jerusalems zum Anfangstermine der 70 Jahre Jeremia's. „Diese beginnen schon im J. 606 v. Chr., also 18 Jahre vor Jerusalems Zerstörung, weil da schon die selbständige Theokratie zu existiren aufhörte; jene beginnen 13 Jahre vor dem Neubau der Stadt, weil da schon die Wiederherstellung der Theokratie be-

gann". Dieselbe Erscheinung wiederhole sich dann auch wieder am Schlusse der 70 Wochen. „Diese reichen bis ins Jahr 33 nach Chr.; von da an war es mit Israel schon zu Ende, während die Zerstörung Jerusalems erst in das J. 70 fält". Denn Jeremia hat nicht geweissagt, daß die Zerstörung Jerusalems 70 Jahre dauern soll, sondern nur daß das Land Juda 70 Jahre verwüstet sein soll und seine Bewohner so lange dem Könige von Babel dienen sollen. Die Verwüstung des Landes und die Dienstbarmachung Juda's begann aber nicht erst mit der Zerstörung Jerusalems, sondern mit der ersten Eroberung dieser Stadt durch Nebucadnezar im 4. Jahre Jojakims d.i. im J. 606 und währte bis zur Freilassung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft durch Cyrus im ersten Jahre seiner Herschaft, im J. 536 v. Chr., also volle 70 Jahre. Die chronologisch bestimte Weissagung Jeremia's ist also genau eingetroffen, die Weissagung Daniels von den 70 Wochen aber ist weder chronologisch nach Jahren bestimt, noch im Ganzen und Einzelnen so in Erfüllung gegangen, daß die 70, 7, 62 und 1 Wochen sich nach Jahrwochen berechnen lassen.

Auch nötigt das N. Testament nicht dazu, das Ende der 70 Wochen in dem Gerichte zu suchen, welches die Römer an dem alten Jerusalem, das seinen Heiland verworfen und getödtet hatte, vollstrekten. Nirgends im N. Testamente wird unsere Weissagung, namentlich das יִכָּרֵת מָשִׁיחַ auf den Kreuzestod unsers Herrn bezogen, noch haben Christus oder die Apostel die Vv. 26 u. 27 unsers Cap. auf die Verwüstung und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer gedeutet. So verbreitet die Meinung auch ist, daß Christus in der Rede von seiner Parusie Matth. 24. Mrk. 13 u. Luc. 21 bei den Worten: *ὅταν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου κτλ.* (Matth. v. 15 vgl. Mrk. v. 14) die Weissagung Dan. 9, 26. 27 vor Augen gehabt habe, so ist sie doch unbegründet und auch durch die Gründe, welche *Haev.* Dan. S. 383 f., *Wies.* (die 70 Wochen S. 173 ff.), *Hgstb.* (Beitr. 1 S. 258 ff. u. Christol. III, 1 S. 113 ff.) und *Aub.* (Dan. S. 120 f.) dafür geltend gemacht haben, nicht erwiesen worden. Schon bei Erklärung der Worte עַל כְּנַף שִׁקּוּצִים v. 27 haben wir S. 308 gezeigt, daß das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* in der Rede Christi nicht aus Dan. 9, 27, sondern aus Dan. 11, 31 oder 12, 11, wo die LXX שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם mit *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* übersezt haben, geflossen ist. Zur weiteren Begründung der dort für diese Ansicht kurz zusammengefaßten Momente wollen wir hier noch folgendes hinzufügen. Die Berufung darauf, daß *Josephus* in den Worten *Antt. X, 11, 7: Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* auf die Weissagung Dan. 9 ziele und diese Auslegung nicht blos als seine Privatmeinung gebe, sondern in der Stelle *de bell. jud. IV, 6, 3* als *παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν* d.h. als die allgemein recipirte, selbst von den Zeloten geteilte Ansicht seines Volkes darstelle, würde einen bündigen Beweis dafür, daß Daniel 9 damals allgemein auf die römische Zerstörung Jerusalems bezogen worden sei, nur in dem Falle liefern, wenn außerdem keine andere Weissagung des B. Daniel „auch nur scheinbar auf die Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer bezogen werden" könte. Dies ist aber nicht der Fall. *Josephus* und seine Zeitgenossen konten

auch in der Weissagung von dem aus dem vierten oder römischen Weltreiche sich erhebenden großen Feinde Dan. 7, von dem es v. 25 f. heißt, daß er die Heiligen des Höchsten aufreiben oder vernichten werde, eine solche Weissagung finden. Was *Jos. l. c.* als Inhalt des *παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν* anführt: *τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου*, findet sich so weder in c. 9 noch in einer andern Stelle des B. Daniel, und ist überhaupt erst nach der geschichtlichen Erfüllung des Orakels so bestimt worden. Nun meint zwar *Wies.* S. 154, daß die Worte *τὴν πόλιν καταφλεγήσεσθαι κτλ.* vollkommen den Worten Daniels וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית 9, 26 entsprechen, gibt aber dabei selbst zu, daß *Josephus* die Art der Verwüstung vielleicht mit Berücksichtigung von Dan. 11, 33 (? 31) nach dem Erfolge genauer als totale Verwüstung gedeutet habe. Damit ist aber zugestanden, daß Daniel nicht blos in c. 9 sondern auch in c. 11 eine Verwüstung der Stadt und des Heiligtums geweissagt habe, die man auf die römische Zerstörung deuten konte, und die Meinung, daß sich außer c. 9 keine andere Stelle dieses Inhalts bei Daniel finde, als nicht im Rechte bestehend aufgegeben. Die übrigen Umstände aber, die *Jos.* in der angef. Stelle hervorhebt, namentlich der, daß die Zeloten selbst durch Entweihung des Tempels zur Erfüllung jenes *παλαιὸς λόγος* beigetragen hätten, sind in Dan. 11, 31 viel deutlicher enthalten als in 9, 26, wo man diesen Sinn erst in die Worte עַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם hineinlegen muß. Aehnlich sind die übrigen Stellen, wo *Jos.* von alten Weissagungen redet, die durch die römische Zerstörung Jerusalems erfült worden seien, beschaffen. Keine einzige weist speciell auf Dan. 9. hin.

Könte aber auch der Beweis aus *Joseph.* dafür, daß die Juden seiner Zeit Dan. 9 auf die römische Zerstörung des jüdischen Staates bezogen hätten, bündiger geführt werden, als bis jezt geschehen ist, so wäre damit doch noch nicht erwiesen, daß auch Christus diese Ansicht der Juden geteilt und in seiner Rede Mtth. 24 als zweifellose Warheit vorausgesezt oder vorgetragen habe. Für diese Meinung wird zwar noch angeführt, „daß das *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* genau dem *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται* (LXX Dan. 9, 27) entspreche“ (*Hgstb.* Christol. S. 117). Aber mit dem Beweise aus der Alexandrin. Uebersetzung unserer Vv. steht es noch mißlicher als mit dem Beweise aus Josephus. In der auf uns gekommenen Textgestalt der LXX sind in v. 26 u. 27 unverkennbar zwei verschiedene Paraphrasen oder Deutungen des hebräischen Textes in einander geschoben, und darin die dunkeln Worte Daniels nach c. 11, 31 u. 12, 11 so gedeutet, daß sie eine Beziehung auf die Verwüstung des Heiligtums durch Antiochus Ep. erhalten[1]. Das den Uebersetzern unverständliche

1) Die Uebersetzung der LXX nach dem *Tischendorf*'schen Texte lautet 11, 31: ... *καὶ μιανοῦσι τὸ ἅγιον τοῦ φόβου, καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν καὶ δώσουσι βδέλυγμα ἐρημώσεως;* 12, 11: *ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διὰ παντὸς καὶ ἑτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως κτλ.* Dagegen die Vv. 9, 24 Ende bis 27: ... *καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων.* (25) *Καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι, καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν κυρίῳ.* (26) *Καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα παὶ ἑξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ, καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς*

עַל כְּנַף שִׁקּוּצִים haben sie nach dem חִלְּלוּ הַמִּקְדָּשׁ 11,31 gedeutet und daraus das *ἐπὶ τὸ ἱερόν* genommen — Christus aber hat wie den Ausdruck *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, so auch das *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* aus 11,31 vgl. mit 12,11 genommen, nicht aber aus 9,27, wo weder der Grundtext: auf Greuelflügeln wird der Verwüster kommen, noch die LXX-Uebersetzung: *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται* über das Heiligtum wird Greuel der Verwüstungen kommen, auf ein Stehen oder Gesteltsein des Verwüstungsgreuels führen. Das Stehen (*ἑστιώς*) sezt das Stellen, welches dem וְנָתְנוּ (*δώσουσι* LXX) und dem וְלָתֵת (*ἑτοιμασθῇ δοθῆναι* LXX) 11,31 u. 12,11 entspricht, unzweifelhaft voraus und das *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* weist auf הַמִּקְדָּשׁ 11,31 hin, da durch Aufstellung des Verwüstungsgreuels ja das Heiligtum oder die heilige Tempelstätte entweiht wird. — Die Weissagung Dan. 11 handelt aber anerkantermaßen von der durch Antiochus Ep. anzurichtenden Verwüstung des Heiligtums. Wenn also der Herr in seiner Rede das *βδέλυγμα τῆς ἐρ. ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* als ein Vorzeichen des baldigen Eintretens der Zerstörung Jerusalems durch Titus genant hätte, so würde daraus nicht entfernt folgen, daß er unsere Weissagung (c. 9) auf diese Katastrophe bezogen habe. Vielmehr würde er dann — wie *Klief.* S. 412 richtig bemerkt hat — „was einst in Ausführung des von Daniel Geweissagten Antiochus Ep. an Jerusalem getan, als geschichtliches Vorbild dessen aufstellen, was demnächst die Römer an Jerusalem tun werden". Er würde nur sagen: „wie einst Jerusalem nach dem Worte Daniels durch Antiochus geschehen ist, so wird ihm demnächst wieder geschehen, und darum, wenn ihr die Ereignisse, die sich in Erfüllung der Danielischen Ereignisse unter Antiochus begaben, sich wiederholen sehet, dann wisset, daß es Zeit ist zur Flucht". Ueber den Sinn aber, welchen Christus in Dan. 9,26 u. 27 gefunden, würde daraus nicht das Mindeste sich ergeben.

Aber der Herr weissagt auch in der fraglichen Rede gar nicht zunächst

---

καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται. (27) *Καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς, καὶ πόλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν, καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ξβ´ ἐτῶν ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου, καί ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας, καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.* Daß dieser Text nun nicht eine Uebersetzung ist, sondern eine Erklärung der Stelle, wie die LXX die Stelle verstanden, springt in die Augen. „Sie lassen, wie *Klief.* S. 409 richtig urteilt, in v. 24 und der ersten Hälfte des V. 25 dem Daniel geweissagt werden, daß Israel demnächst aus dem Exile zurükkehren, daß auch Daniel zurükkehren und Jerusalem wieder aufbauen werde. Das Uebrige richten sie dann auf sehr freie Weise zu: sie nehmen die zweite Hälfte des V. 25 von ihrer Stelle weg und schieben sie nach dem ersten Satze des V. 27 ein; und ebenso nehmen sie die Schlußworte des V. 26 von ihrer Stelle weg und schieben sie nach dem zweiten Satze des V. 27 ein. Die so zugerichtete Stelle verstehen sie dann von Antiochus Epiphanes. Sie addiren alle Zahlen, die sie im Texte finden (70 + 7 + 62 = 139), verstehen Jahre darunter, und zwar die Jahre der seleuc. Aera, so daß sie ins zweite Jahr des Antiochus Ep. herab kommen. Dann deuten sie alles Einzelne auf die Zeiten und Taten des Antiochus in ähnlicher Weise, wie die neuern Ausll. es tun. Vgl. über das Einzelne *Wieseler* a. a. O. S. 200 ff".

oder unmittelbar die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sondern handelt in derselben, wie wir schon S. 308 bemerkt haben, überhaupt von seiner παρουσία und der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, die er nur mit der Zerstörung des Tempels in Verbindung sezt. Dies lehrt der Anlaß zu dieser Rede sowol als ihr Inhalt. Nachdem er kurz vor seinem Todesleiden den Tempel verlassen, um ihn nicht wieder zu betreten, verkündigt er auf dem Oelberge seinen Jüngern, welche auf den Tempelbau hinwiesen, die gänzliche Zerstörung dieses Baues, worauf diese ihn bitten: Sage uns πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος? indem sie glauben, daß die Zerstörung des Tempels und seine Parusie mit dem Weltende zusammenfallen. Auf diese Frage antwortet der Herr in einer längern Rede, in welcher er ihnen über das Zeichen (σημεῖον v. 4—31) und über das Wann (πότε) seiner Parusie und der Weltvollendung (v. 32—34) die erforderliche Belehrung gibt. Die Belehrung über das Zeichen derselben begint er mit einer Warnung, sich vor Verführung in Acht zu nehmen, indem falsche Messiasse auftreten, Kriege und Empörungen der Völker wider einander und andere Plagen mehr kommen werden (v 4—7). Dies alles sei nur der Anfang der Wehen d.h. der Trübsale, die alsdann über die Bekenner seines Namens hereinbrechen werden; das Ende aber werde erst kommen, wenn zuvor das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt sein wird zum Zeugnisse allen Völkern (v. 8—14). Darauf geht er über zu den Vorzeichen, welche dem Ende unmittelbar voraufgehen, nämlich zu dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, von welchem Daniel geweissagt habe. Mit diesem werde eine Drangsal eintreten, wie sie noch nie da gewesen ist, so daß, wenn diese Tage nicht verkürzt würden um der Auserwählten willen, niemand gerettet werden würde (v. 15—28). Hieran schließt sich die Beschreibung der Parusie selber an, die alsbald (εὐθέως) nach dieser großen Trübsal erfolgen werde (v. 29—31). An die Beschreibung seiner Wiederkunft knüpft er v. 32f. noch ein Gleichnis, mit welchem er die Frage nach der Zeit derselben beantwortet und also fortfährt: „Wenn ihr *dies alles* sehet, so wisset daß er nahe ist vor der Thür. Warlich ich sage euch, diese γενεά wird nicht vergehen, bis daß *dies alles* geschehe. Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, sondern allein der Vater (v. 33. 34. 36). Soweit komt diese Rede für unsern vorliegenden Zweck in Betracht — Aus dieser kurzen Darlegung des Gedankengangs, wobei wir uns möglichst jeder Deutung enthalten haben, erhellt klar, daß der Herr weder von der Zerstörung Jerusalems noch von der Zeit dieses Ereignisses ausdrücklich redet. Was unter dem βδέλυγμα τ. ἐρ. zu verstehen sei, sezt er als den Jüngern aus dem B. Daniel bekant voraus, und sagt ihnen nur, daß sie, wenn sie denselben an heiliger Stätte stehen sehen, fliehen sollen, um dem Verderben zu entrinnen (v. 15ff.). Nur bei Lucas tritt die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems deutlicher heraus, indem wir da statt der Hinweisung auf den Greuel der Verwüstung die Worte lesen: wenn ihr Jerusalem von einem Heere umzingelt sehen werdet, dann merket, daß ihre ἐρήμωσις gekommen ist (Luc. 21, 20). Nach der Relation aller drei Evangelisten aber verknüpft der Herr nicht nur die mit der Auf-

richtung des βδέλυγμα τ. ἐρ. oder mit der Belagerung Jerusalems anhebende Trübsal aufs engste mit der seine Wiederkunft anbahnenden lezten schweren Trübsal, sondern sagt auch ausdrücklich, daß alsbald nach der Trübsal jener Tage (Mtth. v. 29) oder in jenen Tagen jener Trübsal (Mrk. v. 24) oder alsdann (τότε Luc. v. 27) des Menschen Sohn auf den Wolken kommen werde in großer Macht und Herrlichkeit. Aus dieser engen Verknüpfung seiner sichtbaren Parusie mit der Verwüstung der heiligen Stätte oder der Belagerung Jerusalems folgt freilich nicht, daß unter der „mit der Parusie selbst verbundenen, unmittelbar vor dieselbe gestelten Bedrängung Jerusalems unmöglich die Zerstörung Jerusalems durch die Römer gemeint sein" könne, vielmehr „von einer Entweihung und Vergewaltigung, welche in jezt noch zukünftiger Zeit unmittelbar vor der Wiederkunft des Herrn in den Tagen der θλῖψις μεγάλη dem τόπος ἅγιος und Jerusalem durch den Antichrist widerfahren werden", die Rede sei (*Klief.*). Aber eben so wenig folgt aus jener engen Verknüpfung, daß — wie die eschatologische Rede Mtth. 24 von der Mehrzahl der Ausll. gefaßt wird — der Herr selbst wie seine Jünger die Zerstörung Jerusalems durch die Römer und seine sichtbare Wiederkunft am jüngsten Tage zusammenfallend gedacht oder in prophetischer Perspective hinter der Zerstörung Jerusalems durch die Römer seine Parusie geschaut und so ohne Consequenz für die Zeitfolge erst von der einen, dann von der andern geredet habe. Die erste Folgerung wird schon aus dem Grunde unzulässig, weil die Jünger nach dem Wann der Zerstörung des sichtbar vor ihnen liegenden Tempels gefragt hatten. Wenn der Herr in seiner Antwort auf diese Frage bei Erwähnung des βδέλυγμά τ. ἐρ. ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ gar nicht an diesen Tempel, sondern nur an den τόπος ἅγιος der Zukunft, an den Bau der christlichen Kirche gedacht hätte, so hätte er seine Jünger durch den Gebrauch von Worten, welche die Jünger nicht anders als von der Verwüstung und Zerstörung des irdischen Heiligtums verstehen konten, in ihrem Irrtume bestärkt. Die andere ist mit dem ganzen Gedankengange der Rede unvereinbar. Außerdem spricht gegen beide noch entscheidend, daß der Herr nach Darlegung aller der Ereignisse, die seiner Parusie und der Weltvollendung voraufgehen und sie anbahnen und herbeiführen, den Jüngern sagt: „wenn ihr *dies alles* sehet, so wisset, daß der Menschensohn nahe vor der Thür ist (v. 33), und feierlich beteuernd hinzusezt: daß diese γενεά d. i. die damals lebende Generation nicht vergehen werde, bis daß *dies alles* geschehen werde (v. 34). Da πάντα ταῦτα in v. 33 alles der Parusie Voraufgehende, alle in v. 15—28 oder vielmehr in v. 5—28 erwähnten Ereignisse in sich befaßt, so muß es auch v. 34 in gleichem Sinne genommen werden. Soll nun die Zeitgenossenschaft Jesu und seiner Jünger — denn etwas anders kann ἡ γενεὰ αὕτη nicht bedeuten — alle diese Ereignisse erleben, so müssen sie auch bis zur Zerstörung Jerusalems und mit derselben eingetreten sein, wenn auch nicht vollständig so doch in geringen Anfängen, welche keimartig die Vollendung in sich schlossen. Hieraus ergibt sich unzweifelhaft, daß der Herr das Gericht über Jerusalem und den jüdischen Tempel als den Anfang seiner παρουσία und der συντέλεια τοῦ αἰῶνος gefaßt hat, nicht blos als Vorbild

derselben, sondern als den wirklichen Anbruch seiner Wiederkunft zum Gericht, welche durch die Jahrhunderte der Ausbreitung des Evangeliums über die Erde fortgeht, und wenn das Evangelium allen Völkern gepredigt sein wird, zu der vom Vater seiner Macht vorbehaltenen Zeit und Stunde in der ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ (2 Thess. 2, 8) zum Weltgerichte ihre Vollendung erreichen wird[1]. Dieser Anschauung gemäß hat Christus auch die Weissagung Dan. c. 11 von dem Greuel der Verwüstung, welche durch Antiochus Ep. über Jerusalem und Juda kommen solte und gekommen ist, als einen Typus der Verwüstung des Heiligtums und des Volkes Gottes in der lezten Zeit gefaßt und in seiner Rede erwähnt, ganz im Sinne der Weissagung, welche in v. 36 von dem vorbildlichen Feinde der Heiligen auf den Endfeind des Volkes Gottes übergeht. — Damit verliert die Annahme, daß Christus Dan. 9, 26 u. 27 auf die römische Zerstörung Jerusalems bezogen habe, allen Boden; und für die chronologische Berechnung der 70 Wochen Daniels läßt sich aus dem N. Testamente nichts entnehmen.

Wir haben nun noch die zweite, in unserer Zeit vorherschende Ansicht von der geschichtlichen Beziehung dieser 70 Wochen zu betrachten. Sämtliche Gegner der Echtheit des B. Daniel sind auf Grund der Voraussetzung, daß alle Weissagungen Daniels nicht über den Tod des Antiochus Ep. herabreichen, darüber einverstanden, daß der Untergang dieses Feindes der Juden oder die ein paar Jahre früher fallende Tempelreinigung den Endpunkt der 70 Wochen bilde, und daß die Dauer derselben vom J. 168 oder 172 v. Chr. aufwärts entweder bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer oder bis zum Anfange des Exils zu berechnen sei. Da nun 70 Jahrwochen oder 490 Jahre zu dem J. 168 oder 172 hinzu gezählt auf das J. 658 oder 662 v. Chr. d. i. 52 oder 56 Jahre vor den Anfang des Exils und den Zeitpunkt der Weissagung Jeremia's von den 70 Jahren führen würde, auf ein Datum, mit dem sich gar nichts anfangen läßt, so hat man die 70 Wochen zu verkürzen gesucht. *Hitz. Ew. Wies.* u. A. nehmen an, daß die ersten 7 Jahrwochen (= 49 Jahren) als den 62 Wochen zur Seite gehend nicht in Berechnung zu bringen und nur 62 Wochen = 434 Jahren bis zum Jahre 175 (*Ew.*) oder 172 (*Hitz.*) als bis auf den Anfang der lezten, durch die Angriffe des Antiochus auf das Judentum ausgefülten Woche zu zählen seien. Aber auch diese Berechnung führt auf das J. 609 oder 606 v. Chr., auf den Anfang des Exils oder noch 3 Jahre weiter zurück. Die 62 Jahrwochen mit dem Anfange des Exiles beginnen zu lassen, stimt aber gar zu wenig mit der Verkündigung, daß vom Ausgange des Wortes: Jerusalem herzustellen und zu bauen, 62 Wochen hindurch gebaut werden solle, so daß von den neuesten Ver-

1) Diese Ansicht von der Parusie Christi hat *Dr. A. Christiani* in den „Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage“ (*Riga*. 1868) S. 21 nur so bestreiten können, daß er troz der Bemerkung: „da die Worte πάντα ταῦτα Mtth. 24, 34 sich offenbar auf v. 33 zurückbeziehen, so können sie hier auch nicht mehr bedeuten als dort“, diese Worte in v. 34 dennoch auf das Ereignis der Zerstörung Jerusalems bezieht, weil die Zeitgenossenschaft Jesu diese wirklich erlebt habe, ihnen also in v. 34 einen andern, viel beschränkteren Sinn unterlegt, als den sie in v. 33 und ihrer Bedeutung nach haben.

tretern dieser Ansicht sich keiner mehr dazu verstehen mag, die 70 Jahre des Exils für eine Zeit der Herstellung und des Baues von Jerusalem zu halten. So sprechen denn *Hitz.* u. *Ew.* es offen aus, daß die Rechnung nicht zutreffe, daß der Pseudodaniel sich geirt habe und entweder aus Unkentnis der Chronologie oder „durch einen Sprung im Denken, eine aus gewissen als heilig und notwendig angenommenen Vorbedingungen entspringende, sonst weiter nicht beweisbare Auslegung eines Wortes Heiliger Schrift“ (*Ew.* S. 425) 10 Wochen d. i. 70 Jahre zu viel angenommen habe. Durch diese Verwandlung der 62 Wochen = 434 Jahren in 52 Wochen oder 364 Jahre kommen sie vom Jahre 174 auf das J. 538 v. Chr., das Jahr der Eroberung Babylons durch Cyrus, von dem das Wort, Jerusalem wiederherzustellen ergangen sei. Hiezu werden dann doch wieder die „zur Seite gestelten“ 7 Wochen mit 49 Jahren hinzu gezählt, um auf das J. 588 oder 587, das Jahr der Zerstörung Jerusalems zu kommen, von welchem ab die 70 zu 60 beschnittenen Jahrwochen zu berechnen seien. — Eine ernste Widerlegung bedarf diese Hypothese nicht. Denn eine Berechnung, die erst 7 Wochen = 49 Jahren seitwärts stelt, dann die 62 Wochen um 10 verkürzt, um hinterdrein doch die 7 Wochen wieder unterzubringen, kann auf den Namen einer „wissenschaftlichen Erklärung“ keinen Anspruch machen. Wenn *Hitz.* S. 170 bemerkt: „das πρῶτον ψεῦδος in der Rechnung (Daniels) bilden die 7 Wochen, welche der Verf. unterbringen mußte, auch unterzubringen wußte; die ganze Theorie der 70 Jahrwochen verlangt den frühern Anfang im J. 606“, so können wir wol mit viel mehr Recht sagen: das πρῶτον ψεῦδος der modernen Auslegung, die solcher exegetischer Künste und kritischer Gewaltstreiche bedarf, um die 70 und 62 Wochen in 60 und 52 zu verwandeln, bildet die dogmatische Voraussetzung, daß die 70 Wochen mit der Tempelweihe unter Antiochus Ep. oder mit dem Tode dieses Gottesfeindes zu Ende gehen müssen.

Bei den Gegnern der Echtheit unsers Buches ist diese Voraussetzung ein dogmatisches Axiom, unter welchem das Schriftwort sich beugen muß. Aber diese Voraussetzung teilen auch Ausleger, wie *Hofm.*, *Reichel* (die 70 Jahreswochen Dan. 9, 24—27, in den Theol. Studien u. Krit. 1858. S. 735 ff.), *Fries* u. A., welche die Echtheit des B. Daniel anerkennen und die Verkündigung des Engels in unsern Versen für göttliche Offenbarung halten. Diese Ausleger haben sich deshalb für diese Ansicht entschieden, weil sie in der Schilderung des feindlichen Fürsten, der Israel mißhandeln und das Heiligtum entweihen, dann aber mit Schrecken ein Ende nehmen werde (v. 26 u. 27), das Bild des Antiochus Ep. von dessen Feindschaft gegen das Volk und Heiligtum Gottes c. 8, 9 ff. 23 f. wiederzuerkennen glauben. Eine gewisse Aehnlichkeit zwischen beiden läßt sich allerdings nicht leugnen. Wenn v. 26 u. 27 von dem feindlichen Fürsten gesagt wird, daß er Stadt und Heiligtum verderben und eine halbe Woche lang Schlacht- und Speisopfer abschaffen werde, so liegt es nahe an den Feind zu denken, von welchem c. 8, 24 gesagt ist: הִשְׁחִית עֲצוּמִים וְעַם־קְדֹשִׁים, 8, 11: הֻרַם הַתָּמִיד u. 11, 31: הֵסִירוּ הַתָּמִיד, namentlich wenn man mit *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 592) der Ansicht ist, daß zwischen הַתָּמִיד (הֵסִיר) הֻרַם und

dem יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה „kein sonderlicher Unterschied besteht“[1]. Aber schon das Prädicat „sonderlich“ zeigt, daß *Hofm.* nicht jeden Unterschied in Abrede stelt. Und in der Tat ist ein nicht unerheblicher Unterschied vorhanden, indem, wie wir schon früher bemerkt haben, הַתָּמִיד nur das Ständige im Cultus, wie z. B. das tägliche Morgen- und Abendopfer, dagegen זֶבַח וּמִנְחָה den gesamten Opferdienst bezeichnet, das Feiernmachen der blutigen und unblutigen Opfer insgesamt ein weit größeres Unheil als das Aufheben des ständigen Opferdienstes aussagt. Dieser Unterschied läßt sich auch durch die Berufung auf den Beisatz וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם v. 27 verglichen mit „וְנָתְנוּ הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם 11,31“ nicht beseitigen. Denn die Behauptung, der Artikel (הַשִּׁקּוּץ 11,31) mache bemerklich, daß mit הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם etwas bezeichnet sei, wovon Daniel schon früher gehört habe, ist hiefür nicht beweisend, sondern der Artikel einfach aus der Gegenüberstellung von הַתָּמִיד und הַשִּׁקּוּץ zu erklären. Ferner ist das הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם sehr verschieden von dem עַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם; das Getragenwerden auf Fittigen von Götzengreueln besagt etwas ganz anderes als das Aufstellen des Götzengreuels, ist ein viel umfassenderer Ausdruck für die Macht und Herschaft der Götzengreuel als die Aufstellung eines Götzenaltares auf dem Brandopferaltare Jehova's. — Eben so wenig können wir (mit *Hofm.* S. 590) in dem הַבָּא mit dem sich eng anschließenden וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף (v. 26) eine Hinweisung auf das in c. 8 geschilderte Gottesgericht erblicken, weil die Hinweisung auf den c. 7,8 u. 24 geweissagten Gottesfeind eben so nahe liegt, ja noch näher, wenn man beachtet, daß der Gottesfeind in c. 7 durch ein feierliches Gottesgericht vertilgt wird, was viel mehr zu dem קִצּוֹ בַשֶּׁטֶף paßt, als das von dem Feinde in c. 8 ausgesagte בְּאֶפֶס יָד יִשָּׁבֵר. Hiezu komt, daß die halbe Woche, während welcher der Widersacher (9,27) sein Wesen treiben soll, nicht den 2300 Abendmorgen 8,13, die auch = 1150 Tagen genommen keine halbe Jahrwoche betragen, sondern, wie auch *Del.* anerkent, den 3½ Zeiten 7,25 u. 12,7 entspricht, diese 3½ Zeiten aber nicht von der antiochischen, sondern von der antichristischen Verfolgungszeit ausgesagt sind. — Aus dem allem folgt also nicht, daß der kommende Fürst, dessen Volk Stadt und Heiligtum verderben, und der die Opfer feiern machen werde, Antiochus sei, welcher wider das Volk der Heiligen sich erheben, das Beständige abtun und die Stätte des Heiligtums niederwerfen werde (8,11), sondern nur, daß diese Frevel des Antiochus einen Typus bilden für den Verwüstungsgreuel, welchen der gottfeindliche Fürst unserer Weissagung anrichten wird, bis er dem Pharao gleich in der Flut seinen Untergang finden und die Verwüstung, die er angerichtet, als eine Flut auf ihn sich ergießen wird. — Diese Auffassung der Vv. 26 u. 27 wird auch nicht zweifelhaft gemacht durch die Berufung auf die Worte: *ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* 1 Makk. 1,54, als ein Zeugnis dafür, daß man damals Dan. 9,27 als Weis-

1) Wir beschränken uns hier auf das, was *Hofm.* in seinem Schriftbeweise für seine Ansicht geltend gemacht hat, ohne auf die Punkte einzugehen, die er in der Schrift: die 70 Wochen u. s. w. S. 97 angeführt, im Schriftbew. aber weggelassen hat, und können in Betreff jener früheren Argumentation auf die Widerlegung derselben bei *Klief.* (Daniel S. 417 ff.) verweisen.

sagung der damaligen grausigen Ereignisse gefaßt habe (*Hofm.* Weiss. I. S. 309). Denn diese Worte beziehen sich nicht auf Dan. 9,27, wo die LXX *βδέλυγμα ἐρημώσεων* haben, sondern auf Dan. 11,31, wo der Sing. *βδέλυγμα ἐρημώσεως* steht mit dem Verbum *καὶ δώσουσι* (LXX für וְנָתְנוּ), worauf das *ᾠκοδομήσεται* sichtlich zurückweist.

Wenn sonach die Beziehung der Vv. 26 u. 27 auf die Verfolgungszeit des Antiochus schon exegetisch nicht begründet ist, so scheitert sie vollends an der chronologischen Berechnung der 70 Wochen. — Von der richtigen Annahme ausgehend, daß nach den 70 Wochen die Erfüllung alles dessen, was verheißen war, die Sühnung und Abstellung der Sünde und damit die vollkommene Verwirklichung des göttlichen Heilswillens für die Ewigkeit eintreten soll, in v. 24 also die Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit geweissagt sei, fassen *Hofm.* u. seine Nachfolger die in v. 25—27 genanten 7, 62 u. 1 Woche nicht als Teilung der 70 Wochen, sondern verlegen die erstgenanten 7 Wochen an das Ende des aus 70 solchen Wochen bestehenden Zeitraums und die folgenden 62 + 1 in die vom Beginne der chaldäischen Herschaft im J. 605 bis zum Tode des Antiochus Ep. im J. 164 reichende Zeit, welche 441 Jahre = 63 Jahrwochen ausmacht, wonach nicht nur das Ende der 62 + 1 Wochen nicht mit dem Ende der 70 W. zusammentrift, sondern auch die 7 + 62 + 1 weder mit den 70 identisch, noch als continuirlich auf einander folgend zu denken sind, vielmehr zwischen den 63 und den 7 Wochen ein weiter unausgefülter, und vor dem Eintreten des Endes auch nicht zu ermessender leerer Raum liegen soll, welcher durch die Bemerkung, daß „die Entfaltung der 70 sich rückgängig bewegt", nicht einmal gehörig verdekt, geschweige denn ausgefült wird. Denn bei dieser Berechnung sind 7 + 62 + 1 nicht Entfaltung der 70 und nicht äqual 70, sondern würden gleich 62 + 1 + x (= unberechenbare Zwischenzeit) + 7 Wochen sein. Dies wäre eine Unmöglichkeit, welche die Vertreter dieser Auslegung der Engelsbotschaft freilich auch nicht annehmen, sondern dadurch zu beseitigen suchen, daß sie die 7 Wochen als quadratische, aus 7×7 gebildete Zeiträume oder Jubeljahrperioden, dagegen die 62 + 1 für siebenjährige Zeiten oder Sabbatperioden erklären. Diese wunderliche Deutung der Engelsworte, nach welcher nicht nur die im Texte angegebene Reihenfolge der Zeiträume umgestelt, die ersten 7 Wochen zu lezten gemacht werden, sondern auch das Wort שָׁבֻעִים in den unmittelbar auf einander folgenden Sätzen v. 26 zuerst Jubelperioden (49jährige Zeiträume) sodann Sabbatjahrperioden (7jährige Zeitr.) bezeichnen soll, wird dadurch nicht einleuchtend gemacht, daß man sagt: „das Ende der 62 + 1 Woche ist das Zorngericht über den Verstörer, also nur erst die ferne Ermöglichung des Heiles; das Ende der 70 Wochen aber ist laut v. 24 schließliche Erlösung und Weissagungserfüllung und Weihe des Allerheiligsten — also fält das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zusammen", und: „wenn das Ende beider zusammenfiele, was für ein kümmerlicher Trost Daniels auf sein Gebet wäre dies, daß Jerusalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften wiedererstehen, also doch nur notdürftig wiedererstehen werde" (*Del.* S. 284). Denn einen nur kümmerlichen Trost würde die Weissagung blos in dem

Falle bieten, wenn sie einzig aus dem Inhalte von v. 25^{b}. 26 u. 27 bestände, wenn sie weiter gar nichts aussagte, als daß Jerusalem innerhalb der 70 Wochen in kümmerlicher Zeit wieder aufgebaut und dann schließlich wieder verwüstet werden solle. Die andere Bemerkung aber, daß das Zorngericht über den Verstörer nur die *ferne* Ermöglichung des Heiles bilde und von der schließlichen Erlösung oder Vollendung des Heiles durch einen längeren Zeitraum getrent sei, steht in Widerspruch mit der Offenbarung in c. 7 und mit der gesamten Schriftlehre, nach welcher die Vertilgung des Erzfeindes (Antichristes) und die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit mit *einem* Gerichtsacte bewirkt werden. — *Hofmann* hat in der neuesten Behandlung unserer Weissagung (Schriftbew. II, 2 S. 585 ff. der 2. Aufl.) folgende positive Gründe für die fragliche Deutung und Berechnung der Zeitangaben aufgestelt: Das v. 25—27 folgende Wort des Engels bestehe aus drei Stücken: 1) aus der Angabe, wieviel der siebenteiligen Zeiten zwischen dem Ausgange eines Geheißes, Jerusalem wiederzubauen, und einem מָשִׁיחַ נָגִיד liegen werden; 2) aus der Benennung dessen, was den Inhalt von 62 dieser Zeiten ausmache; 3) aus der Vorhersagung, was mit dem Schlusse der lezteren eintreten werde. In dem ersten dieser Stücke wolle דָּבָר mit dem folgenden Infinitive, der ein menschliches Tun benent, für ein Geheiß genommen sein, wie jenes Jes. 44, 28 geweissagte Wort des Cores, und die Wiederaufbauung Jerusalems sei so gemeint, wie in dieser Stelle des Jesaja oder in Jeremia's eben dahin lautender Weissagung, und demnach nicht so, wie gleich hernach ein Wiederbauen Jerusalems im Drucke und Drange der Zeiten vorhergesagt ist; sodann wollen die 62 siebenteiligen Zeiten von den 7 gesondert bleiben und nicht ihrer 69, sondern nur 7 zwischen dem Ausgange des Geheißes, Jerusalem wieder zu bauen und dem מָשִׁיחַ נָגִיד gezählt sein, da in v. 26 nicht von dem gesagt sei, was jenseit der 69, sondern jenseit der 62 Zeiten zu erwarten stehe; endlich sei der Inhalt der 7 Zeiten durch ihren Anfangspunkt und ihren Endpunkt hinreichend bezeichnet und wollen mit der nachher geschilderten kümmerlichen Erbauung Jerusalems unverworren bleiben. — Alle diese Sätze sind richtig und stimmen mit unserer Auslegung dieser Verse; aber einen Beweis dafür, daß die 62 Wochen hinter die 7 zu stellen und von anderem Umfange als diese seien, enthalten sie nicht. Den Beweis hiefür bringt erst die aus diesen Sätzen auf Grund der richtigen Annahme, daß unter מָשִׁיחַ נָגִיד nicht Cores sondern der Messias zu verstehen sei, gezogene Folgerung, daß, weil der erste jener Sätze (v. 25^{a}) von einem Teile dieser Zeiten nicht sage, welches sein Inhalt sei, sondern vielmehr anzeige, welcher Teil derselben zwischen den beiden Tatsachen der großen Zukunft Israels liege und sie folglich von einander trenne, daß deshalb diese Tatsachen dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs angehören, auf welches Israel hofte, und selbstverständlich die 7 Zeiten das Ende des aus sieben solchen Zeiten bestehenden Zeitraums bilden werden. Dieser Beweis gründet sich also darauf, daß das Erscheinen des מָשִׁיחַ נָגִיד, welches die 7 Wochen abschließt und von den folgenden 62 Wochen trent, nicht von der Erscheinung Christi im Fleische zu verstehen sei, sondern von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung des

Reiches, welche infolge der von Jesaja und Jeremia z. B. Jes. 55, 3. 4. Jer. 30, 9 verheißenen Wiederherstellung Jerusalems gehoft wurde. Aber bündig würden wir diese Deduction nur in dem Falle nennen können, wenn Jesaja und Jeremia nur die Erscheinung des Messias in Herrlichkeit mit Ausschluß seiner Ankunft im Fleische geweissagt hätten. Da aber dies nicht der Fall ist, vielmehr einerseits *Hofm.* selbst sagt, das דָּבָר לְהָשִׁיב וגו׳ wolle für eine Vorhersagung wie jenes Jes. 44, 28 geweissagte Wort des Cores genommen werden — Cores aber solte nicht das zukünftige Jerusalem des tausendjährigen Reiches, sondern das von den Chaldäern zerstörte Jerusalem mit seinem Tempel bauen — und andrerseits Jeremia in den hier zunächst, wenn nicht allein, in Betracht kommenden Weissagungen c. 25 u. 29, durch welche Daniel zu seinem Gebete erwekt worden war, die Rükkehr Israels aus dem Exile nach Ablauf von 70 Jahren geweissagt hat als den Anfang der Verwirklichung des göttlichen Heilswillens an Israel: so konte auch Daniel das דָּבָר לְהָשִׁיב וגו׳ nicht anders als von der Wiederherstellung Jerusalems nach dem 70 jährigen babylonischen Exile verstehen. Auch die Bemerkung, daß von den 7 Wochen nicht gesagt sei, was ihr Inhalt, berechtigt in keiner Weise dazu, ihren Inhalt in der Zeit des tausendjährigen Reichs zu suchen. Die Nichterwähnung eines besondern Inhalts dieser 7 Wochen erklärt sich, wie wir S. 312 gezeigt haben, einfach und genügend daraus, daß Daniel über den Zeitraum derselben, über die Zeit vom Ende des Exils bis zur Erscheinung Christi schon in c. 8 den erforderlichen Aufschluß erhalten hatte. Noch weniger läßt sich daraus, daß das Bauen in den 62 Wochen als ein unter drückenden Zeitläuften erfolgendes bezeichnet wird, der Schluß ziehen, daß das Herstellen und Bauen Jerusalems in den sieben Wochen ein Bauen in Herrlichkeit sein werde. Das לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת v. 26[a] bildet keinen Gegensatz zu dem תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה בְּצוֹק הָעִתִּים v. 25[b], sondern ist nur unbestimter, indem die Umstände des Bauens nicht näher angegeben sind. Endlich kann auch der Umstand, daß nach den 62 Siebenzeiten eine neue Verheerung der heil. Stadt in Aussicht gestelt wird, uns nicht bewegen, mit dem Bauen Jerusalems während der 7 Siebenzeiten in die lezten Zeiten der Wiederkunft Christi zu flüchten, da ja dem Propheten geoffenbart war, daß nicht blos aus dem dritten Weltreiche ein frecher Feind der Heiligen Gottes (in Antiochus Ep.), sondern auch, daß aus dem vierten Weltreiche ein noch größerer Feind erstehen werde, der im Weltgerichte unmittelbar vor Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit in den Feuerbrand werde geworfen werden (7, 12. 26 f.).

Mit diesen Gründen läßt sich also weder die Verlegung des Inhalts der 7 Wochen in die eschatologische Zukunft, noch die Stellung dieser Wochen an die Spitze statt an das Ende der drei in v. 25—27 unterschiedenen Zeiträume erweisen. Dies hat auch *Fries* (Jahrbb. f. deutsche Theol. IV S. 254 ff.) eingesehen und richtig bemerkt, daß das Bestreben, die in v. 26 f. angekündigten Ereignisse auf die Tyrannei des Antiochus zu deuten und bei dieser Epoche mit dem Schlusse der 62 Jahrwochen in der chronologischen Zählung einzutreffen, zu dem Wagnisse verleiten mußte, die Jahre Babels in die 70 Jahrwochen einzurechnen. Einem Wag-

nisse, dem drei Klippen entgegentreten, an welchen jeder Versuch dieser Art scheitern müsse: 1) die Schwierigkeit, daß unmöglich die Zeiten der Zerstörung und Verödung Jerusalems unter gleichem Charakter wie die Zeiten seiner Neugründung aufgefaßt und mit denselben unter einen Gesichtspunkt gestelt sein können; 2) die unerklärliche Inconsequenz, die sofort entstände, wenn in die, die lezte Wiederbringung Israels noch einschließenden 70 Jahrwochen zwar das babylonische, dann aber doch nicht auch das römische Exil mit eingerechnet wäre; 3) die schwer glaubliche Annahme, daß die an Daniel ergehende Engelsbotschaft jenes frühere durch Jeremia ergangene Gotteswort solte reformiren und den Aufschluß geben wollen, daß nicht eigentlich 70 Jahre, sondern vielmehr 70 Jahrwochen gemeint seien. Von dieser lezteren Annahme haben wir bereits S. 269 f. gezeigt, daß sie im Texte keinen Anhaltspunkt habe. — Um diese drei Klippen zu umschiffen, stelt *Fries* die Ansicht auf, daß die drei Abteilungen, in welche die 70 Jahrwochen zerlegt sind, jede für sich chronologisch zu berechnen seien und ein zusammenhängendes Ganzes nicht in chronologischem, sondern in historisch pragmatischem Sinne bilden, „als Gesamtheit aller zwischen der Befreiung aus Babel und der reichsgeschichtlichen Vollendung Israels liegenden Zeiten positiven Bestandes der Theokratie im heiligen Lande“ (S. 258); und zwar so, daß die 7 Jahrwochen v. 25ª den lezten Teil der 70 Jahrwochen oder was dasselbe ist, die erste Jubelperiode des tausendjährigen Reiches bilden, die 62 Jahrwochen v. 26ª die Periode des wiederhergestelten Israels nach seiner Befreiung aus Babel und vor seinem Untergange durch die Römer repräsentiren — nach den Durchschnittszahlen des Anfangs- und Endpunktes berechnet, wonach sich für die Epoche der Wiederherstellung aus den Jahreszahlen 536 (Edict des Cyrus), 457 (Rükkehr des Esra) und 410 (Abschluß der Restauration) das Durchschnittsjahr 467 v. Chr. und für die Krisis des Uebergangs in die Gewalt Roms die Zahlen *a. u. c.* 691 (Eroberung Jerusalems durch Pompejus), 714 (Ernennung des Herodes zum Könige der Juden) und 759 (erster römischer Procurator in Palästina) die Durchschnittszahl 721 *a. u. c.* = 33 v. Chr. ergebe und die Differenz der so ermittelten Zahlen 467 und 33 genau 434 Jahre = 62 Jahrwochen betrage. Der in v. 26 beschriebene Zeitraum reiche so von den Anfängen der Unterwerfung Israels unter das römische Weltreich bis zum Ablaufe der Diasporazeiten Israels, und die einzelne Jahrwoche v. 27 umfasse die Periode der schließlichen Bewährung des Volkes Gottes und reiche von Israels Wiederbringung bis zum Untergange des Antichrists (S. 261—66).

Gegen diesen neuen Versuch, das Räthsel der 70 Wochen zu lösen, erhebt *Hofm.* im Schriftbew. II, 2 S. 594 den Einwand: „daß v. 26 ein Zeitraum beschrieben sein soll, welcher der Vergangenheit, in v. 27 dagegen ein anderer, welcher der Endzeit angehöre, macht der unlösbare Zusammenhang, der zwischen dem Inhalte beider Verse besteht, schlechthin unmöglich“. Darin hat er vollkommen Recht. Der enge Zusammenhang zwischen diesen beiden Versen macht es allerdings unmöglich, zwischen der Ausrottung des Gesalbten, worunter *Fries* die Verstoßung Israels unter die Heiden durch die römische Zerstörung Jerusalems versteht, und

zwischen dem Auftreten des Antichrists einen leeren Raum zu statuiren, der jezt schon 1800 Jahre betragen würde. Wir müssen aber gegen diese Hypothese noch weiter bemerken, daß auch *Fries* 1) die Versetzung der ersten Abteilung der 70 Jahrwochen (nämlich der 7 Wochen) an das Ende nicht gerechtfertigt, die dieser willkürlichen Annahme entgegen stehenden Bedenken nicht gehoben hat, indem seine Deutung der Worte עַד מָשִׁיחַ נָגִיד „bis der Messias Völkerfürst sein wird“ sprachlich unmöglich ist, da wenn נָגִיד Prädicat sein solte, das *verb.* יִהְיֶה nicht fehlen dürfte; 2) daß die Deutung des יִכָּרֵת מָשִׁיחַ von der Aufhebung der alten Theokratie und der Zerstreuung der von Gott abgefallenen Juden unter die Heiden keiner ernsten Widerlegung bedarf, mit dieser Deutung aber die ganze Hypothese steht und fält. Endlich 3) schaft die Annahme, daß die 62 Wochen als Jahrwochen chronologisch zu berechnen, die 7 Wochen hingegen mystisch als Jubelperioden und die 1 Woche als ein Zeitraum von unbestimbarer Dauer zu fassen sei, der Willkür einen über alles Maß hinausgehenden Spielraum, auf welchem von Schrift*auslegung* nicht mehr die Rede sein kann. — So willkürlichen Hypothesen gegenüber können wir es nur als einen Fortschritt auf dem Wege zum richtigen Verständnisse unserer Weissagung ansehen, daß *Hofm.* S. 594 seine neueste Erörterung dieser Frage mit folgenden Bemerkungen schließt: „Dagegen finde ich immer noch, daß die Unbestimtheit des Ausdrucks שָׁבוּעַ, welcher eine irgendwie siebenteilige Zeit bezeichnet, einer Möglichkeit Raum läßt, die dreiundsechzig und die sieben Wochen unter einen weit umfassendern siebenzigteiligen Zeitraum als dessen Anfang und Schluß zusammenzubegreifen. — — Welchen Umfangs die Einheiten seien, aus denen die siebenteiligen Zeiten bestehen, sagte dem Daniel der Ausdruck שָׁבוּעַ nicht: er konte es nur vermuten“. Dieses Zugeständnis bahnt den Uebergang zu der symbolischen Fassung der Zahlen, die wir nach dem Vorgange von *Leyrer* und *Kliefoth* für allein möglich halten, weil sie uns nicht nötigt, die 70 Jahre des Exils in Jahre der Wiederherstellung Jerusalems zu verwandeln und die 7 Wochen, welche der Text als erste Periode der 70 Wochen nent, zur lezten zu machen.

Für die symbolische Fassung der siebenzig שָׁבֻעִים und ihrer Teilungen spricht 1. der doppelte Umstand, daß einerseits alle Erklärungen derselben von Jahrwochen zu Auslegungen der Engelsbotschaft nötigen, welche weder dem Wortlaute noch der Reihenfolge der Sätze gerecht werden, und dem Texte Gewalt antun, ohne einen natürlichen Gedankenfortschritt zu erzielen, andererseits alle Versuche, diese Jahrwochen chronologisch zu berechnen, sich als unzutreffend und unmöglich herausstellen; 2. aber spricht dafür auch die Wahl des Wortes שָׁבוּעַ für die Bestimmung des ganzen Zeitraums und seiner einzelnen Perioden, indem dieses Wort nur einen nach der Siebenheit bemessenen Zeitabschnitt bezeichnet, über die zeitliche Dauer dieser Siebenheit aber nichts aussagt. Da Daniel in 8, 14 u. 12, 11 chronologisch bestimte Zeitmaße (Abend-Morgen, Tage) gebraucht, so müssen wir schon aus der Wahl des chronologisch nicht berechenbaren Ausdruckes Siebende, Siebenheiten (wie in 7, 25 u. 12, 7 des ähnlichen Ausdrucks: Zeiten) schließen, daß der für die Vollendung des Volkes und

Reiches Gottes abgeschnittene Zeitraum nicht chronologisch bestimt, sondern nur als ein von Gott nach der Siebenzahl bemessener Zeitraum bezeichnet werden solte. „Siebenheiten sind es, daran ist kein Zweifel; aber das Maß der Einheit ist nicht angegeben“ — bemerkt hierüber *Lämmert* (Zur Revision der bibl. Zahlensymbolik, in den Jahrbb. f. D. Theol. IX, 1) S. 6, und weiter S. 11: „Wenn die große Schwierigkeit, diese Zahlen als chronologische zu nehmen, für sich selbst auch noch nicht zur symbolischen Fassung drängt, so solte man sich doch durch das Mißverhältnis dazu geführt sehen, in welchem Gabriels Bescheid (v. 22 ff.) zu Daniels Frage steht (v. 2). Dieser bekomt auf seine menschliche Forschung nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft nicht wieder eine menschliche, sondern eine göttliche Antwort, in welcher die siebenzig Jahre des Jeremia als Siebenheiten bezeichnet werden und angedeutet, daß der völlige Abschluß der Heilsgeschichte erst nach einer langen Reihe von Entwickelungsperioden eintreten werde“. — Durch die Bestimmung dieser Perioden nach einem symbolischen Zeitmaße wird zwar die Berechnung der wirklichen Dauer der genanten Zeiträume unserer menschlichen Forschung entzogen und die Bestimmung der Tage und Stunden der Entwickelung des Reiches Gottes zur Vollendung Gott dem Regenten der Welt und Menschengeschichte vorbehalten, dennoch aber durch Vorausverkündigung dieser Entwickelung in ihren Hauptstadien nach einem von Gott festgesezten Maße dem Schwachglauben und der Verzagtheit des menschlichen Herzens der starke Trost gewährt, daß die Geschicke seines Volkes in seiner Hand sind und keine feindliche Macht ihr Wesen eine Stunde länger treiben darf, als Gott der Herr wie dem Bösen zu seiner Entfaltung und zum Reifwerden für das Gericht, so den Frommen für die Läuterung und Bewährung ihres Glaubens für das ewige Leben in seinem Reiche nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit Zeit und Raum zu geben für zweckmäßig erachtet. — Die Weissagung verliert dadurch, daß sie die Entwickelungszeiten der zukünftigen Vollendung des Gottesreiches und dieser Welt nach symbolischen, nicht nach irdisch-chronologischen Zeitmaßen vorausverkündigt, nicht das Geringste von ihrem Offenbarungscharakter, sondern erweist dadurch erst recht ihren göttlichen, über menschliches Meinen und Denken erhabenen Ursprung. Denn — wie *Leyrer* in *Herz.*'s Realenc. XVIII S. 387 treffend bemerkt — „solte nicht, der als Schöpfer alles nach Maß und Zahl geordnet hat, auch als Regent der Welt den Entwickelungen der Geschichte höhere Zeitmaße und Ziele setzen, die nun bald eigentlich und identisch mit irdischen Zeitmaßen zu nehmen sind, was freilich oft erst der *eventus* lehrt (z. B. die 70 Jahre des babylonischen Exils Dan. 9, 2), bald zwar symbolisch, aber doch so, daß der geschichtliche Verlauf innerhalb der göttlich bemessenen Sphäre sich hält und bewegt, wie bei den 70 Wochen Daniels, worin für den Glauben des Einzelnen und der Kirche der Trost liegt, daß alle Schicksale bis ins Einzelnste, besonders auch die Zeiten des Kampfes und Druckes gnädig abgemessen seien von Gott (Jer. 5, 22. Hi. 38, 11. Ps. 93, 3 f.)“[1].

1) Auch *Auberlen* hat trozdem, daß er die 70 שָׁבֻעִים chronologisch als Jahrwochen faßt, doch den symbolischen Charakter dieser Zeitbestimmungen nicht ganz

Diesen Trost den Gläubigen zu geben, ist Zweck dieser Offenbarung, und diesen Zweck erfült sie vollständig. Denn Zeit und Stunde der Vollendung des Reiches Gottes gebüret uns nicht zu wissen. Was der Herr vor seiner Himmelfahrt Act. 1, 7 seinen Jüngern auf ihre Frage nach der Zeit der Aufrichtung des Reiches Israel antwortet: Euch gebüret nicht zu wissen *χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*, das sagt er nicht blos den zwölf Aposteln, sondern der ganzen Christenheit. Daß man nämlich den Grund dieser abweisenden Antwort nicht blos in dem damaligen Zustande der Jünger suchen darf, sondern Zeit und Stunde der Erscheinung des Herrn zum Gerichte über die Welt und zur Vollendung seines Reiches in Herrlichkeit überhaupt den Menschen nicht voraus verkündigt werden soll, das erhellt deutlich daraus, daß Christus in der eschatologischen Rede Matth. 24, 36 u. Mrc. 13, 32 ganz allgemein erklärt: von jenem Tage und der Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern nur der Vater. Hienach hat Gott der Schöpfer und Regierer der Welt die Bestimmung von Zeit und Stunde der Vollendung der Welt seiner Macht vorbehalten, so daß wir eine Vorhersagung derselben in der Schrift nicht erwarten dürfen. Was man diesem Ausspruche gegenüber zur Rechtfertigung der chronologischen Deutung der Danielischen 70 Wochen und ähnlicher Weissagungen vorgebracht hat (vgl. z. B. *Hgstb.* Christol. III, 1 S. 202 ff.), gibt sich als nicht beweiskräftig zu erkennen. Wenn *Bengel* im *Ordo temporum p. 259* der 2. Ausg. in Bezug auf den Ausspruch Mrc. 13, 32 bemerkt: *Negatur praevia scientia, pro ipso duntaxat praesenti sermonis tempore, ante passionem et glorificationem Jesu. Non dixit, nemo sciet, sed: nemo scit. Ipse jam jamque sciturus erat: et quum scientiam diei et horae nactus fuit, ipsius erat, scientiam dare, cui vellet et quando vellet,* so wird gewiß Niemand *a priori* die aus den richtigen Vordersätzen gezogene Folgerung: *ipse jam etc.* bestreiten, aber auch jederman erkennen, daß der Satz: *ipsius erat etc.* die Wirklichkeit, daß Jesus darüber nach seiner Verherrlichung dem Johannes auf Patmos die Zeit und Stunde seiner Wiederkunft zum jüngsten Gerichte offenbart habe, nicht beweisen könne. *Bengels* Versuch, die prophetischen Zahlen der Apokalypse chronologisch zu deuten und darnach das Jahr der Wiederkunft unsers Herrn zu berechnen, ist gänzlich verfehlt, wie gegenwärtig alle wissenschaftlichen Ausleger erkant haben. Eben so verfehlt ist es, wenn man aus dem, was Christus über den Tag seiner Parusie gesagt hat, den Schluß gezogen, daß dann die Schrift überhaupt keine chronologisch bestimten Weissagungen haben könne, während doch Christus selber seine Auferstehung nach drei Tagen vorausgesagt habe.

---

verkant, sondern S. 133 f. richtig bemerkt: „die Heilsgeschichte ist von diesen heiligen Zahlen beherscht; sie sind gleichsam der einfache Grundbau, das Knochengerüste in ihrem Organismus. Es sind nicht blos äußere Zeitbestimmungen, sondern innere Wesensbestimmungen.“ Was er freilich über die symbolische Bedeutung der 70 Wochen und ihrer Teilungen sagt, hängt mit seiner irrigen Deutung der Weissagung auf die Erscheinung Christi im Fleische zusammen und ist auch an sich nicht haltbar.

Cap. X—XII. Die Offenbarung über die Bedrängnis des Volkes Gottes vonseiten der Weltherscher bis zur Vollendung des Gottesreiches.

Im dritten Jahre der Regierung des Cyrus empfing Daniel die lezte Offenbarung über die Zukunft seines Volkes, die im Anschlusse an c. 8 sich ausführlicher über die feindliche Stellung der Weltmacht gegen Gottes Volk und Reich von den Zeiten der Perserherschaft bis zum Ende der Tage, sowie über den mächtigen Schutz, welchen das Bundesvolk in den für seine Läuterung notwendigen schweren Drangsalszeiten erfahren wird, verbreitet. Diese Offenbarung schließt sich nach Form und Inhalt so eng an die Vision c. 8 an, daß sie als eine weitere Entfaltung jener Weissagung zu betrachten ist und zur Vervollständigung und Bestätigung dessen dient, was dem Propheten kurz vor dem Untergang des chaldäischen Weltreiches über die folgenden Weltreiche und deren Stellung zur Theokratie verkündigt worden. Sie zerfällt in drei Teile: 1. die Beschreibung der Gotteserscheinung nach ihrer Beschaffenheit, ihrem Eindrucke auf den Propheten und nach ihrem Zwecke (c. 10, 1—11, 2^{a}), 2. die Enthüllung der Zukunft in kurzer Darlegung des Verhaltens der persischen und javanischen Weltmacht gegen Israel und ausführlicher Schilderung der Kämpfe der Könige des Nordens und des Südens um die Herschaft mit den daraus entspringenden Feindseligkeiten gegen das Gottesreich, die sich bis zur beabsichtigten Vernichtung desselben steigern, aber vermöge des mächtigen Beistandes, welchen Israel an dem Engelfürsten Michael hat, mit dem Untergange des Gottesfeindes und der schließlichen Errettung des Volkes Gottes enden werden (11, 2^{b}—12, 3); 3. der Schluß dieser Offenbarung: die Bestimmung der Dauer der Drangsalszeit, und der Befehl an Daniel, die Worte bis auf die Zeit des Endes zu versiegeln nebst der Verheißung, daß er bis zum Ende ruhen, dann aber zu seinem Lose auferstehen solle (12, 4—13).

Fassen wir zuvörderst die Form dieser Offenbarung, nämlich die Gotteserscheinung, welche dem Propheten das Verständnis über die Ereignisse der Zukunft geben will (10, 14) und in c. 11 u. 12 wirklich gibt, näher ins Auge, so unterscheidet sich dieselbe von allen früheren Offenbarungen, indem diese ihm teils durch übernatürliche Erleuchtung zur Deutung von Traumgesichten, teils durch Visionen, teils durch Engelerscheinungen vermittelt wurden. Auf diesen Unterschied hat schon *Aub.* (d. Proph. Dan. S. 91 f.) hingewiesen und darin einen schönen und merkwürdigen Fortschritt gefunden, daß nämlich die eine Offenbarung immer auf die folgende andere in materialer und formaler Hinsicht vorbereite, woraus wir ersehen können, wie Gott den Propheten stufenweise für den Empfang immer bestimterer Aufschlüsse erzog. „Zuerst träumt Nebucadnezar und Daniel legt nur aus (c. 2 u. 4); später hat Daniel selbst einen Traum, aber nur erst ein nächtliches Traumgesicht (7, 1. 2); darauf folgt eine Vision in wachem Zustande (8, 1—3); endlich bei den lezten beiden Offenbarungen (c. 9 u. 10—12), wo Daniel ein schwacher und zitternder (?) Greis (10, 8 ff.) dieser

Welt ohnedieß schon halb entrükt ist, bedarf's wie es scheint auch der visionären Verzückung nicht mehr. Da sieht und hört er die Engel reden, wie Menschen, in ganz gewöhnlichem Zustande, während seine Umgebungen die Erscheinung aus der höheren Welt nicht sehen und nur von Schrecken überfallen werden, wie die Begleiter des Paulus bei Damaskus (9, 20ff. 10, 4ff. vgl. Apstlgsch. 9, 7)". An dieser Bemerkung ist zwar richtig, daß ein Fortschritt von Traumdeutung zum Empfange von Visionen im Traume und im wachen Zustande vorliegt, aber mit diesem Nachweise ist weder der sachliche Gehalt der verschiedenen Offenbarungsformen vollständig erfaßt, noch weniger die Bedeutung der Unterschiede aufgehellt. *Aub.* hat bei der Darlegung der Unterschiede außer Acht gelassen, daß auch die Visionen in c. 7 u. 8 dem Daniel schon durch Engel gedeutet werden, ferner daß die Offenbarung in c. 8 nicht blos in einer Vision besteht, in welcher Daniel die Vernichtung des persischen Weltreiches durch das javanische unter dem Bilde eines den Widder niederstoßenden Ziegenbockes schaut, sondern daß Daniel nach dieser Anschauung auch Engel reden hört und eine Stimme von über den Wassern des Ulai her vernimt, welche dem Engel Gabriel befielt, dem Seher das Gesicht zu deuten (8, 13 ff.), und daß dieser zweite Teil jener Offenbarung große Aehnlichkeit mit der in c. 10—12 hat, endlich daß derselbe Engel Gabriel in c. 9 wieder erscheint und dem Daniel die Offenbarung über die 70 Wochen (9, 24—27) bringt. — Was aber die Bedeutung dieser verschiedenen Offenbarungsformen betrift, so ist diese Verschiedenheit zwar zum Teil durch die subjective Stellung der Empfänger zu Gott bedingt, andrerseits aber hängt die Form aufs innigste mit dem Inhalte der Offenbarung zusammen, und zwar in ganz anderer und viel tieferer Weise, als *Aub.* meint, wenn er darin nur den materialen Fortschritt zu größerer Specialität der Weissagung erblikt. — Um die Bedeutung der Gottesoffenbarung c. 10—12 zu erfassen, müssen wir auf die Aehnlichkeit, welche sie mit den visionären Vorgängen c. 8, 13—19 bietet, genauer eingehen. Wie in der Vision c. 8, die schon auf die Drangsale der Endzeit hinweist (8, 17. 19), Daniel eine Stimme vom Ulai her vernimt (8, 16), so tritt in c. 10 u. 12 die Person, von welcher jene Stimme ausging, in den Gesichtskreis Daniels und verkündigt ihm, was seinem Volke בְּאַחֲרִית הַיָּמִים widerfahren werde (10, 14). Diese überirdische Person erscheint ihm in so furchtbarer göttlicher Majestät, daß er vor ihrem Anblicke beim Vernehmen ihrer Stimme betäubt zu Boden stürzt, wie schon in c. 8, 17 ff. beim Hören ihrer Stimme und Rede, daß er vergehen zu müssen fürchtet (10, 8 ff.), und erst durch wiederholte übernatürliche Berührung und Stärkung wieder aufgerichtet und zum Anhören der Offenbarung befähigt wird (v. 10. 16 ff.). Das himmlische Wesen, das ihm erscheint, gleicht der Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's, die Ezechiel am Chaboras geschaut hat (s. die Erkl. zu v. 5 f.), und diese Erscheinung des in Linnen gekleideten Mannes (v. 5. 6) bereitet den Inhalt seiner Offenbarung vor, indem Gott sich dem Daniel so offenbart, wie er sich in den Zeiten der künftigen großen Trübsale seinem Volke bewähren wird, als der, welcher in Gericht und Gerechtigkeit die Geschicke der Weltreiche und des Gottesreiches regiert und zu dem

zuvor versehenen Endziele hinausführt, so daß die Wirkung, die seine Erscheinung auf Daniel ausübt, ein Vorzeichen und Unterpfand bildet für das, was dem Volke Daniels in der Zukunft widerfahren wird. Wie Daniel durch die göttliche Majestät des in Linnen gekleideten Mannes zu Boden geworfen, aber durch eine übernatürliche Hand wiederaufgerichtet wird, so wird das Volk Gottes durch die über dasselbe ergehenden schweren Gerichte zu Boden geworfen, aber durch den mächtigen Beistand seines Gottes und seines Engelfürsten Michael wieder aufgerichtet und mit der Kraft zum Ausharren in der Trübsal versehen werden. Demnach hat diese Gotteserscheinung selbst weissagende Bedeutung, und der Grund, weshalb diese lezte Offenbarung dem Daniel weder durch eine Vision, noch durch eine Engelerscheinung, sondern durch ein majestätische Theophanie vermittelt wird, liegt nicht in den bestimteren Aufschlüssen, welche ihm über die Zukunft gegeben werden sollen, sondern einzig darin, daß die Offenbarung, wie es in der Ueberschrift 10, 1 heißt, אֱמֶת וְצָבָא גָּדוֹל in Aussicht stelt. Von dieser Bedrängnis bildet die in c. 8 geweissagte Bedrängnis des Volkes Gottes durch den als kleines Horn geschauten frechen und hinterlistigen König ein Vorspiel; daher vernimt dort schon Daniel die Stimme von den Wassern des Ulai her. Was dort kurz angedeutet ist, wird in c. 10—12 weiter ausgeführt und vervollständigt. Hinsichtlich der Bestimtheit der Prädiction geht die Offenbarung in c. 10—12 nicht über die in c. 8 hinaus; wol aber in Betreff der Detailschilderung der Kämpfe der Weltherscher untereinander und gegen das Bundesvolk, so wie darin, daß sie Blicke in die Geisterwelt eröffnet und Aufschlüsse gibt über die unsichtbaren Geistesmächte, welche auf die Geschichte der Völker bestimmend einwirken. Ueber diesen Mächten waltet aber Gott der Herr und verhilft seinem Volke zum Siege über alle seine Feinde. Dies dem Propheten und durch ihn der Gemeinde Gottes aller Zeiten zu offenbaren und tatsächlich zu bezeugen, ist der Zweck der Theophanie, die um ihres weissagenden Charakters willen in c. 10 umständlich beschrieben wird.

Cap. X—XI, 2ᵃ. **Die Gotteserscheinung.** V. 1. *Im dritten Jahre des Cores, des Königs von Persien, ward dem Daniel, dessen Name Beltsazar genant wird, ein Wort offenbart, und Warheit ist das Wort und (betrift) große Mühsal, und er verstand das Wort und Verständnis ward ihm über die Erscheinung.* V. 2. *In selbigen Tagen war ich Daniel trauernd drei Wochen lang.* V. 3. *Köstliches Brot aß ich nicht und Fleisch und Wein kam nicht in meinen Mund, und mit Salbe salbte ich mich nicht bis drei ganze Wochen voll waren.* V. 4. *Und am vierundzwanzigsten Tage des ersten Monden da war ich Daniel zu Seiten des großen Stromes, des Hiddekel;* V. 5. *und ich erhob meine Augen und sah, und siehe ein Mann gekleidet in Linnen und seine Lenden gegürtet mit Golde von Uphas,* V. 6. *und sein Leib wie Chrysolith und sein Angesicht anzusehen wie der Blitz und seine Augen wie Feuerfackeln, und seine Arme und zu seinen Füßen wie der Anblick von Glüherz, und der Schall seiner Rede wie der Schall eines Volksgetümmels.* V. 7. *Und ich Daniel allein sah die Erscheinung,*

die Männer aber, welche bei mir waren, sahen die Erscheinung nicht; doch fiel großer Schrecken auf sie und sie flohen sich verbergend. V. 8. *Und ich blieb allein übrig und sah diese große Erscheinung, und es blieb keine Kraft in mir und mein Glanz verwandelte sich an mir zum Vergehen und ich behielt keine Kraft.* V. 9. *Und ich hörte den Schall seiner Worte, und da ich den Schall seiner Worte hörte, da sank ich betäubt hin auf mein Angesicht, und mein Angesicht zur Erde.* V. 10. *Und siehe eine Hand rührte mich an und brachte mich dahin daß ich auf meinen Knien und Händen wankte.* V. 11. *Und er sprach zu mir: Daniel, du Vielgeliebter, merke auf die Worte die ich zu dir rede, und stelle dich auf deine Stelle, denn ich bin jezt zu dir gesandt; und da er dies Wort mit mir redete, stelte ich mich zitternd hin.* V. 12. *Und er sprach zu mir: Fürchte dich nicht, Daniel, denn von dem ersten Tage an, da du dein Herz darauf gerichtet, Verständnis zu erlangen und dich zu kasteien vor deinem Gotte, sind deine Worte erhört worden, und ich bin auf deine Worte hin gekommen.* V. 13. *Und der Fürst des Königreiches Persien stand mir entgegen einundzwanzig Tage, und siehe Michael, der ersten Fürsten einer, kam mir zu helfen und ich gewann den Sieg daselbst bei den Königen von Persien.* V. 14. *Und ich bin gekommen, dir Einsicht zu verleihen über das, was deinem Volke widerfahren wird am Ende der Tage, denn noch geht das Gesicht auf diese Tage.* V. 15. *Und da er mit mir redete solche Worte, wendete ich mein Angesicht zur Erde und verstumte.* V. 16. *Und siehe einer gleich Menschenkindern rührte meine Lippen an, da öffnete ich meinen Mund und redete und sprach zu dem der vor mir stand: Herr, ob der Erscheinung sind mir die Wehen angekommen und ich habe keine Kraft behalten.* V. 17. *Und wie vermag ein Knecht meines Herrn da zu reden mit meinem Herrn da? Und ich — von nun an wird Kraft nicht mehr bleiben und Odem nicht in mir übrig sein.* V. 18. *Da rührte mich wiederum einer vom Ansehen eines Menschen an und stärkte mich.* V. 19. *Und er sprach: Fürchte dich nicht, du Vielgeliebter, Friede sei mit Dir! sei getrost und getrost! Und indem er mit mir redete, fühlte ich mich gestärkt und sprach: Es rede mein Herr, denn du hast mich gestärkt.* V. 20. *Da sprach er: Weißt du, warum ich zu dir gekommen bin? Jezt werde ich zurükkehren, um mit dem Fürsten von Persien zu kämpfen; aber wenn ich ausziehe, siehe da wird der Fürst Javans kommen.* V. 21. *Doch will ich dir kundtun, was verzeichnet ist im Buche der Warheit. Und es ist keiner, der mir beistünde wider diese als nur Michael, euer Fürst.* — Cap. XI, 1. *Und auch ich stand im ersten Jahre des Meders Darius ihm bei als Helfer und Schutz.* V. 2ª. *Und nun will ich dir die Warheit kundtun.*

V. 1—3 bilden die Einleitung zur folgenden Gottesoffenbarung; v. 1 ist als Ueberschrift oder allgemeine Inhaltsangabe derselben zu betrachten. Daher redet Daniel von sich in der dritten Person wie in 7, 1 und in den geschichtlichen Abschnitten c. 1—6. Die Zeitbestimmung: im ersten Jahre des Cores (Cyrus) des Königs von Persien, weist auf 1, 21 zurück,

steht aber, wie schon zu jener Stelle bemerkt worden, mit dem dort genannten ersten Jahre des Cyrus nicht in Widerspruch. דָּבָר ist die folgende Offenbarung, welche dem Propheten nicht durch eine Vision (חָזוֹן), sondern durch eine Gotteserscheinung (מַרְאָה) vermittelt, in der Form einfacher menschlicher Rede zuteil wurde. Die Bemerkung über Daniel: dessen Name Beltsazar, hat wol nur den Zweck zu constatiren, daß der noch im dritten Jahre des Cyrus erscheinende Daniel der nämliche sei, der im ersten Jahre Nebucadnezars — vor 72 Jahren — nach Babel weggeführt wurde (*Klief.*). Auf die Frage, warum Daniel nicht im ersten Jahre des Cyrus mit in die Heimat gezogen, welche *Hitz.*, um sie zu einem Argumente gegen die Echtheit unserer Weissagung zu machen, so formulirt: „wie konte er, der ein Muster von Frömmigkeit (1,8. Ez. 14,14), die dargebotene Gelegenheit und die Aufforderung des Jesaja (48,20. 52,11 ff.) mißachten, als stände er auf Seiten Jener Jes. 66,5 und hätte wie sie 65,11 den heiligen Berg vergessen?" gibt die Geltendmachung seines hohen Alters (*Haev.*) keine genügende Antwort. Denn dagegen hat *Hitz.* mit Recht eingewandt, daß auch Greise, die den alten Tempel noch gesehen hatten, wieder heimzogen (Esr. 3,12) und Daniel nicht so gebrechlich war, um nicht noch reisen zu können. Die richtige Antwort ist vielmehr die, daß Daniel, weil er hoher göttlicher Offenbarungen gewürdigt worden war und dadurch eine Stellung am Hofe der Weltherscher erlangt hatte, in der er für das Wol seines Volkes kräftig wirken konte, diese Stellung nicht ohne besondere göttliche Aufforderung verlassen durfte, daß er also nicht aus Gleichgültigkeit gegen den heiligen Berg oder Mißachtung der für ihn gar nicht maßgebenden Aufforderungen, aus Babel zu fliehen (Jes. 48,20. 52,11 ff.), sondern aus Gehorsam gegen Gott zur Förderung der Sache seines Reichs auf seinem Posten blieb, bis der Herr sein Gott ihn abrufen würde. — Im zweiten Hemistiche wird der Inhalt dieser neuen Gottesoffenbarung charakterisirt. וְהַדָּבָר (mit dem Artikel) weist auf דָּבָר in der ersten Vershälfte zurück. Von diesem „Worte" sagt Daniel, daß es אֱמֶת und צָבָא גָּדוֹל enthalte. In der Aussage, daß das Orakel Warheit rede, findet *Hitz.* eine Andeutung, daß der Verf. damit seinen Standpunkt, nämlich die Zeit da die Sache eingetroffen war, verrathe, weil Daniel dies vor dem Eintreffen nicht habe sagen können. Aber dieser Einwand sezt voraus, daß der Verf. ein Lügenprophet war, der aus dem eigenen Herzen redete (Jer. 29,8. 15). Hatte aber Daniel wirklich ein Gotteswort empfangen, so konte er auch vor der Erfüllung die Warheit desselben bezeugen. Diese Bezeugung deutet hier, ebenso wie in 8,26 im Munde des Engels, darauf hin, daß das empfangene Gotteswort Dinge enthalte, welche zu glauben dem menschlichen Herzen schwer falle. In wiefern? sagt das zweite Prädicat צָבָא גָּדוֹל. Denn daß diese Worte nicht nach LXX u. *Aquil.* zum Folgenden zu ziehen sind, liegt am Tage und wird von allen neuern Ausll. anerkant. צָבָא Heer- und Kriegsdienst, dann die Beschwerlichkeit dieses Dienstes, und trop. Mühsal, Drangsal des Lebens Hi. 7, 1. 10,17 u. a., so auch hier. Das Wort ist d. h. betrift, hat zum Inhalte große Drangsal. — In den lezten Sätzen können בִּין und בִּינָה nicht Imperative (*v. Leng.*) sein, weil eine Aufforderung zum Aufmerken oder

Verstehen hier nicht am Orte wäre. בִּינָה ist Substantiv und die Zurückziehung des Tones auf Penultima durch das folgende betonte לוֹ veranlaßt. בִּין ist 3 *pers. perf.*, nicht Infinitiv (*Haev.*), und die Form statt בָּן durch בִּינֹתִי 9,2 gesichert. Verständnis wurde ihm בַּמַּרְאֶה durch das Gesehene d.i. die V. 5ff. berichtete Erscheinung. בַּמַּרְאֶה auf die früheren Weissagungen c. 8. 7. 9 zu beziehen (*Klief.*) liegt ganz ferne. Die Aussage in diesen beiden Sätzen dient zur Verstärkung des über den Inhalt dieses Gotteswortes Gesagten und steht in Bezug auf 8, 27, wo Daniel darüber betrübt war, daß niemand das Gesicht verstand. Diesem Nichtverstehen wird durch die folgende Offenbarung abgeholfen, vgl. v. 14. Den Einwurf aber, daß hier nicht gesagt sein könne, Daniel habe das Wort verstanden, weil er 12, 8 selbst sage, daß er es nicht verstand, hat *Klief.* durch die richtige Bemerkung entkräftet, daß das Nichtverstehen in 12, 8 sich auf einen einzelnen Punkt, nämlich auf die Dauer der Drangsal beziehe, worüber dem Propheten in 12, 10f. noch Aufschluß gegeben wird. Die Uebersetzung: er vernahm das Wort und verstand das Gesicht (*Kran.*) verstößt dadurch, daß sie בִּין in anderem Sinne als בִּינָה nimt, gegen den Parallelismus der Sätze.

Mit v. 2 u. 3 wird die folgende Offenbarung eingeleitet durch Angabe der Veranlassung derselben. בַּיָּמִים הָהֵם weist auf das v. 1 genante Datum zurück. Das יָמִים hinter שָׁבֻעִים dient nicht dazu, die genanten 3 Wochen als gewöhnliche Tagewochen, im Gegensatze zu den שָׁבֻעִים 9, 24ff., zu bezeichnen, sondern ist ein der Zeitbestimmung untergeordneter Accusativ, welcher den Begriff der Dauer ausdrükt: 3 Wochen lang oder 3 ganze Wochen, wie Gen. 41, 1 vgl. *Gesen.* Gramm. §. 118, 3. Drei Wochen lang trauerte Daniel unter Fasten d. h. Enthaltung von der gewöhnlichen Speise. לֶחֶם חֲמֻדוֹת köstliches Brot verstehen *Haev. v. Leng. Maur. Hitz. Kran.* von gesäuertem Brote, so genant im Gegensatz zu dem ungesäuerten Paschabrote, dem Brote der Trübsal (Deut. 16, 3). Aber dieser Gegensatz ist nicht begründet, weil die מַצּוֹת des Pascha troz Deut. 16, 3 nicht als Trauerbrot galten, sondern reine heilige Speise waren, die Daniel nicht in Widerspruch gegen das Gesetz 3 Wochen lang gegessen haben wird. לֶחֶם ist nicht auf Brot im engeren Sinne zu beschränken, sondern bezeichnet die Speise überhaupt, die man in Tagen des Wolergehens genoß. Fleisch und Wein sind Festspeise Jes. 22, 13. Gen. 27, 25, die man nicht jeden Tag hatte. Das Salben mit Oel war Zeichen der Freude und fröhlicher Stimmung, z. B. bei Gastmählern Am. 6, 6, und wurde bei Trauer unterlassen, vgl. 2 Sam. 14, 2. Das Fasten als Enthaltung von der besseren Nahrung des gewöhnlichen Lebens war das äußere Zeichen der Seelentrauer. Nach v. 4 trauerte und fastete Daniel im ersten Monate des Jahres, dem Monate, in dessen Mitte das Paschafest fiel, in welchem Israel seine Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens und seine Erhebung zum Volke Gottes feierte, bei Opfermahlzeiten vor seinem Gotte fröhlich war. Am 24. Tage dieses Monats ward ihm die Gotteserscheinung (v. 4ff.) zuteil, mit der sein Fasten jedenfalls ein Ende hatte. Hienach scheint er vom 3. bis 23. Nisan gefastet, also gleich nach der Neumondsfeier, die zwei Tage lang festlich begangen wurde (vgl. 1 Sam. 20, 18f. 27. 34 mit 6. 29. 2, 19), damit begonnen zu haben. So *Haev.* u. *Hitz.*, während

v. Leng. u. *Maur.* aus v. 13 schließen, daß zwischen der Fastenzeit und der Erscheinung des Engels ein Zwischenraum gelegen, mithin Daniel vom 1. bis 21. Nisan gefastet habe. Allein aus v. 13 folgt weiter nichts, als daß der Engel 21 Tage lang aufgehalten wurde, so daß die Frage über Anfang und Ende des Fastens sich aus dem Texte nicht sicher beantworten läßt, und als für die Sache irrelevant unentschieden bleiben kann. Wichtiger ist die Frage nach der Ursache einer so langen, also schweren Trauer, die mit der Bemerkung, um sich auf Empfang einer Offenbarung vorzubereiten" (*Berth. Hitz.*), nicht beantwortet ist. Nach v. 12 suchte Daniel הָבִין d. h. Verständnis über die Lage der Dinge oder über die Zukunft seines Volks, die ihn mit Besorgnis erfülte. Das Wort zur Herstellung Jerusalems, welches er im ersten Jahre des Darius durch den Engel Gabriel empfangen hatte (c. 9), war seit jener Offenbarung im ersten Jahre des Cyrus ergangen, hatte aber bei der religiösen Lauheit der Mehrheit des Volks nur wenig Erfolg gehabt. Von dem ganzen Volke war blos ein sehr kleiner Teil in das Land der Väter zurückgekehrt und hatte nach Herstellung des Brandopferaltares auch den Bau des Hauses Gottes in Jerusalem begonnen. Aber schon bei der Grundlegung des neuen Tempels mischte sich in das Freudengeschrei des Volkes das laute Weinen der Greise, welche den früheren Tempel in seiner Herrlichkeit gesehen hatten, bei dem Blicke auf den gegenwärtig unter so kümmerlichen und drückenden Verhältnissen unternommenen Bau (Esr. 3). Hiezu kam, daß alsbald die Samaritaner, nachdem die jüdischen Obern um des Gewissens willen ihnen die Teilnahme am Baue verweigert, durch Machinationen beim persischen Hofe die Fortsetzung des Baues hintertrieben (Esr. 4, 1—5). Diese trübe Lage der Dinge mußte Daniel beim Beginne des neuen Jahres mit tiefem Schmerze erfüllen und ihn bewegen bei der Wiederkehr der Zeit der Paschafeier unter Fasten und Gebet über den Verzug des seinem Volke verheißenen Heiles zu trauern und um Erlösung Israels von seinen Sünden und Errettung aus der Hand seiner Feinde zu flehen. Darum trauerte und fastete er vor und während der Paschatage drei Wochen lang, bis ihm am 24. Tage des Monats eine Gottesoffenbarung zuteil wurde.

V. 4—6. Die Gotteserscheinung. Am genanten Tage befand sich Daniel an der Seite (am Ufer) des Flusses Hiddekel d. i. des Tigris (s. zu Gen. 2, 14) mit mehrern Begleitern (v. 7), also in leiblicher Wirklichkeit, nicht blos visionär wie 8, 2 am Ulai. Zu welchem Zwecke? ist nicht gesagt und läßt sich nicht bestimmen. Hier sah er ein himmlisches Wesen, dessen Gestalt v. 5 u. 6 beschrieben wird. Es war ein Mann (אֶחָד einer, nicht mehrere) in בַּדִּים gekleidet d. h. in einem Talare von glänzend weißem Byssus (s. wegen בַּדִּים zu Ez. 9, 2) und die Lenden mit Gold von Uphas umgürtet. אוּפָז außer hier nur noch Jer. 10, 9 vorkommend: Gold von Uphas neben Silber von Tarschis, woraus man schließen muß, daß אוּפָז Name einer Gegend, eines Landes ist, warscheinlich nur eine dialektisch verschiedene Form für אוֹפִיר, wogegen die Combination mit dem sanskr. *vipâça* = *Hyphasis* (*Hitz.*) sehr ferne liegt. V. 6. Sein Leib glänzte wie תַּרְשִׁישׁ d. i. der Chrysolith der Alten, der Topas der Neuern (s. zu Ez. 1, 16), sein Gesicht wie der Schein des Blitzes, die Augen wie Feuerfackeln, Arme und

Ort der Füße wie der Anblick von leuchtendem Erze (קָלָל s. zu Ez. 1, 7). מַרְגְּלוֹת Ort der Füße steht nicht für Füße, sondern bezeichnet den Teil der Menschengestalt, welchen die Füße einnehmen, und das Wort besagt, daß nicht die Füße allein, sondern die untere Partie des Körpers wie leuchtendes Erz funkelte. Die Stimme seiner Worte d. i. der Schall seiner Rede war wie קוֹל הָמוֹן, wofür Ez. 1, 24 קוֹל הֲמֻלָּה steht und durch קוֹל מַחֲנֶה Getöse eines Heerlagers verdeutlicht wird. — Diese himmlische Gestalt hat demnach zwar den glänzend weißen Talar mit dem Engel Ezech. 9, 2 gemein, aber alle übrigen Merkmale derselben — der Glanz des Leibes, das Leuchten des Gesichts und Augen wie Feuerfackeln, Arme und Füße wie leuchtendes Erz, Schall der Rede — weisen auf die Offenbarung der כְּבוֹד יְהוָה, auf die majestätische Erscheinung des Herrn Ez. 1. hin und lehren, daß der von Daniel geschaute אִישׁ kein gewöhnlicher Engelfürst war, sondern eine Erscheinung Jehova's d. i. des Logos. Dies wird außer Zweifel gesezt durch die Vergleichung von Apok. 1, 13—15, wo die Gestalt des Menschensohnes, welche Johannes im Geiste mitten unter den sieben Leuchtern wandelnd sieht, eben so beschrieben ist, wie die von Ezechiel und Daniel geschaute majestätische Erscheinung. — Der Ort, wo diese himmlische Gestalt sich befand, ist hier nicht näher angegeben; nach 12, 6 erschien sie oberhalb der Wasser des Stromes d. i. über den Wassern des Tigris schwebend. Dies paßt auch zu unsern Versen, wonach Daniel am Ufer des Flusses stehend beim Aufheben der Augen die Erscheinung erblikt. Daraus folgt weiter, daß der von Daniel hier geschaute אִישׁ dasselbe himmliche Wesen ist, dessen Stimme er 8, 16 von den Wassern des Ulai her vernommen hat, ohne seine Gestalt zu sehen.

Wenn nun derjenige, dessen Stimme Daniel von dorther vernommen, sich ihm hier in einer Majestät, vor welcher die menschliche Natur zu erliegen droht, am Tigris zu schauen gibt und ihm die Zukunft verkündigt, endlich c. 12, 6 ff. mit feierlichem Eidschwure die Vollendung der göttlichen Rathschlüsse verbürgt: so gibt er sich dadurch, wie *Chr. B. Mich. ad Dan. p. 372, Schmieder* in *Gerlach's* Bibelw. u. *Oehler* (Art. Messias in *Herz.'s* Realenc. IX S. 417) erkant haben, als der Engel Jehova's κατ' ἐξ., als der Engel des Angesichts zu erkennen. Schon dadurch wird die Combination desselben mit jenem in der Gestalt eines Menschensohnes auf den Wolken erscheinenden (7, 13) nahe gelegt, und diese Combination wird durch die Vergleichung mit Apok. 1, 13, wo Johannes den verklärten Christus mit bestimter Bezugnahme auf Dan. 7, 13 als *ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου* schaut, außer Zweifel gesezt. — Dagegen die unter den Rabbinen ziemlich verbreitete Ansicht, welche in neuerer Zeit noch *Hgstb.* (Beitr. I S. 165 ff. u. Christol. III, 2 S. 50 ff. der 2. Aufl.) verteidigt hat, daß nämlich der Engel des Herrn, der hier dem Daniel in göttlicher Majestät erscheint, mit dem Engelfürsten Michael identisch sei, hat keinen Halt in der Schrift und steht mit v. 13 u. 21, wo der Redende sich bestimt von Michael unterscheidet, in Widerspruch, indem hier dem Michael eine Stellung zum Volke Gottes zugeschrieben wird, die sich nicht für den Engel des Herrn oder den Logos eignet. Zwar hält *Hgstb.* mit vielen älteren Ausll. den von v. 11 an mit Daniel Redenden und ihm die Zukunft

Verkündigenden für verschieden von dem v. 5. u. 6 ihm Erschienenen und für eine Person mit dem Engel Gabriel. Aber die Gründe hiefür sind nicht stichhaltig. Die leztere Annahme wird teils auf die gleichmäßige Anrede Daniels אִישׁ חֲמֻדוֹת v. 11 u. 19 vgl. mit 9, 23, teils auf die Aehnlichkeit des Herganges 8, 17. 18 vgl. mit v. 10 u. 12, 5 begründet. Aber die Anrede אִישׁ חֲמֻדוֹת beweist nichts, weil dieselbe das Verhältnis nicht des Engels, sondern des Herrn, der den Engel gesandt hat, zu Daniel ausdrükt, und Gabriel in 9, 23 nicht einmal den Propheten so anredet, sondern nur sagt, daß er חֲמוּדוֹת d. h. ein von Gott viel geliebter Mann sei. Die Aehnlichkeit des Herganges mit 8, 17. 18 aber beweist nichts weiter, als daß der Erscheinende ein himmlisches Wesen war. Bedeutender ist die Aehnlichkeit von 8, 13 mit 12, 5, sofern in beiden Fällen neben der über den Wassern schwebenden Gestalt zwei Engel erscheinen, und die Stimme über den Wassern in c. 8, 16 den Engel Gabriel beauftragt, dem Propheten das Gesicht zu deuten. Aber daraus, daß in c. 8 und auch in c. 9 Gabriel dem Propheten Aufschluß über die Zukunft gibt, folgt selbst bei Annahme der Verschiedenheit des Redenden in unserm Cap. von der Erscheinung in v. 5 u. 6, mit nichten, daß der redende Engel auch hier Gabriel sei. Falls er Gabriel gewesen, würde er, nach Analogie v. 9, 21, auch hier genant worden sein. — Hiezu komt, daß die angenommene Verschiedenheit des von v. 11 an Redenden von dem v. 5 u. 6 Erschienenen weder ausgemacht noch überhaupt erweislich ist. Für die Verschiedenheit läßt sich zwar geltend machen, daß der Redende sich am Ufer befindet, wo Daniel steht, die Erscheinung v. 5 u. 6 aber noch am Ende des Gesichts c. 12 sich mitten auf dem Tigris befindet und in v. 5 dieses Cap. noch zwei andere Personen an beiden Ufern des Flusses stehen, von welchen einer den in Byssus Gekleideten gleichsam im Namen Daniels fragt, wann die angekündigten Begebenheiten eintreffen werden. Nimt man nun an, daß der in Byssus Gekleidete kein anderer sei als der mit Daniel von v. 11 an Redende, so wird eine von diesen zweien Personen zum *κωφὸν πρόςωπον*, und man sieht gar nicht ein, zu welchem Zwecke sie erscheint. Wird dagegen die Verschiedenheit beider angenommen, so bekomt jeder sein Amt. Der Engel des Herrn ist in schweigender Majestät gegenwärtig und drükt nur 12, 7 durch einen kurzen Ausspruch noch der Rede seines Gesandten das Siegel auf. Der eine von den am Ufer Stehenden ist der, welcher von 10, 11 an als Gesandter und Dolmetscher des Engels des Herrn dem am Ufer stehenden Daniel alle Aufschlüsse über die Zukunft erteilt hatte. Der dritte, am jenseitigen Ufer stehende Engel richtet die Frage über die Zeitdauer an den Engel des Herrn. So *Hgstb.* in Uebereinstimmung mit *Chr. B. Mich.* u. A. Allein so gewichtig diese Gründe auch erscheinen, so können wir sie doch nicht für bündig erachten. Aus dem Umstande, daß 10, 10 eine Hand den ohnmächtig hingesunkenen Daniel anrührt und ihm auf seine Knie hilft, folgt nicht mit Sicherheit, daß dies die Hand des neben Daniel stehenden Engels (Gabriel), der von v. 11 an mit ihm redet, war. Die Textworte: eine Hand rührte mich an, lassen die Person des Anrührenden ganz unbestimt; und auch in v. 16 u. 18, wo Daniel nochmals berührt wird, um seinen Mund zu öffnen und ihn für das Vernehmen der

Rede zu befähigen, bleibt die Person, von welcher die Berührung ausging, ganz unbestimt. Die Bezeichnungen derselben כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם ein Menschenkindern ähnlicher und כְּמַרְאֵה אָדָם einer wie Mensch anzusehen, führen durchaus nicht auf einen bestimten Engel, der im Verfolge redend auftritt. Der Umstand aber, daß in c. 12 außer der über dem Wasser schwebenden Gestalt noch zwei Engel an den Ufern erscheinen, berechtigt nicht dazu, diese beiden Engel schon bei 10, 5 ff. als sichtbar oder gegenwärtig anzunehmen. Die Worte וְרָאִיתִי — — וְהִנֵּה 12, 5 deuten vielmehr an, daß die Scene sich änderte, daß Daniel nun erst der beiden Engel an den Ufern ansichtig wird. In c. 10 sieht er nur den in Byssus Gekleideten und wird durch dieses „große Gesicht" so erschrekt, daß er beim Hören seiner Stimme ohnmächtig zu Boden sinkt und sich erst nachdem eine Hand ihn berührt hat und infolge freundlichen Zuspruchs wieder aufzurichten vermag. Vom Herzutreten eines Engels wie in 8, 15 ist hier nicht die Rede. Wenn also nach Erwähnung der Hand, die durch Berührung ihm auf die Knie half, fortgefahren wird: und er sprach zu mir ... (v. 11), so führt der Context nur darauf, daß der, welcher zu ihm sprach, der Mann war, dessen Anblick und Worte ihn bis zur Ohnmacht betäubt hatten. Eine andere Person oder einen von dem in Byssus Gekleideten verschiedenen Engel als den Sprechenden anzunehmen, wäre nur dann gerechtfertigt, wenn der Inhalt des Gesprochenen solches forderte. — Der Sprechende sagt unter anderem, daß er zu Daniel gesandt sei (v. 11), daß der Fürst des Königreichs Persien ihm 21 Tage widerstanden habe und Michael, einer der ersten Engelfürsten, ihm zu Hilfe gekommen sei (v. 13 u. 21). Diese Aussagen führen nicht notwendig auf einen niederen Engel, sondern passen auch auf den Engel des Herrn; denn auch dieser sagt Sach. 2, 13. 15. 4, 9, daß er von Jehova gesandt sei, vgl. noch Jes. 48, 16 u. 61, 1. Auch das Zuhilfekommen des Engelfürsten Michael sezt nicht voraus, daß der Sprechende ein dem Erzengel Michael untergeordneter Engel war. In Sach. 1, 15 bezeichnet עָזַר ein Helfen, welches Menschen Gotte leisten, und 1 Chr. 12, 21 f. wird erzählt, daß Israeliten aus verschiedenen Stämmen kamen, um David zu helfen wider die Feinde d. h. unter seiner Anführung für ihn zu kämpfen. Aehnlicher Weise läßt sich denken, daß der Engel Michael dem über ihm stehenden Engel des Herrn wider den Fürsten des Königreichs Persien Hilfe leistete. — Es bleibt somit nur der Einwand übrig, daß, wenn man den in Byssus Gekleideten für den Redenden halte, in 12, 5 einer von den an beiden Ufern des Tigris stehenden Engeln zum *κωφὸν πρόςωπον* werde; allein wenn wir auch den Zweck, wozu dort zwei Engel erscheinen, nicht anzugeben vermögen, so kann doch der eine von jenen zwei Engeln aus dem Grunde nicht derjenige sein, welcher dem Propheten in c. 10 u. 11 die Zukunft verkündigte, weil jene Engel ausdrücklich als *zwei andere* (שְׁנַיִם אֲחֵרִים 12, 5) bezeichnet sind und das אֲחֵרִים die Identificirung derselben mit bereits vorher dem Daniel erschienenen Engeln bestimt ausschließt. Dieser Grund läßt sich durch die Entgegnung, daß die an beiden Seiten des Flusses Stehenden אֲחֵרִים genant würden in Bezug auf den Engel des Herrn v. 6, nicht entkräften, denn die Beziehung des אֲחֵרִים auf das Folgende ist

mit dem Contexte unvereinbar, s. zu 12, 5. — Damit fält jeder Grund für die Annahme, daß der von v. 11 an Sprechende von dem in Byssus Gekleideten verschieden sei, hinweg und wir haben bei dem Wortlaute der Erzählung zu bleiben, die in c. 10 keinen andern Engel nent, als den in Byssus gekleideten Mann, der deshalb auch der Redende sein muß, welcher dem Propheten die Zukunft verkündigt. Die Hand, welche ihn durch Berührung wieder aufrichtet, ist zwar als von einem Engel kommend zu denken, wird aber nicht näher bestimt, weil dieser Engel in die Handlung nicht weiter eingreift. Nachdem aber der in Byssus Gekleidete dem Propheten die Zukunft verkündigt hat, ändert sich die Scene 12, 5. Daniel sieht denselben über den Wassern des Tigris und an beiden Ufern des Flusses Engel stehen. Wo der in Byssus Gekleidete vorher gestanden, läßt die Erzählung unbestimt. Wenn er auch von Anfang an über dem Wasser des Flusses schwebte, konte er doch mit dem am Ufer des Flusses befindlichen Propheten reden. Möglich aber auch, daß er anfangs dicht am Ufer sichtbar war.

Laut v. 7 wurde die v. 5 u. 6 beschriebene Gestalt dem Daniel allein sichtbar; seine Begleiter sahen die Erscheinung nicht, wurden aber durch die unsichtbare Nähe des himmlischen Wesens so in Schrecken gesezt, daß sie flohen und sich verbargen. Der Vorgang ist in dieser Beziehung ähnlich dem Apstgesch. 9, 3ff., wo der in den Himmel erhöhte Christus dem Paulus erschien und mit ihm redete, die Begleiter des Paulus aber nur eine Stimme hörten und niemand sahen. Um das Fliehen der Begleiter Daniels zu erklären hat man nicht nötig, Blitz und Donner, wovon der Text nichts weiß, zu Hilfe zu nehmen. Auch die Annahme von *Theodor.* u. *Hitz.*, daß die Männer den Engel zwar nicht sahen, aber seine Stimme hörten, ist unrichtig, denn vom Hören der Stimme ist erst später die Rede, als die Begleiter schon geflohen waren. הַמַּרְאָה als Föminin punktirt, das Gesehene, die Erscheinung, scheint engeren Begriffs zu sein als מַרְאֶה *visio*. יִבְרְחוּ בְּהֵחָבֵא sie flohen indem sie sich verstekten, so daß das Verstecken nicht als Zweck des Fliehens zu betrachten ist, sondern das Fliehen in dem sich Verstecken sich kundgab. — In v. 8 nent Daniel die Erscheinung eine große in Bezug auf die Majestät des Erscheinenden, wie sie ihm bisher noch nicht kund geworden war. Die Wirkung derselben auf ihn ist daher auch gewaltiger als die Erscheinung Gabriels 8, 17. Es blieb ihm keine Kraft d. h. er fühlte sich innerlich zerschlagen und fürchtete zusammen zu brechen. Sein Glanz הוֹד, dasselbe wie das chald. זִיו 7, 28. 5, 6. 9 d. i. die frische Lebensfarbe, die sich auf dem Gesichte ausprägt, wurde verwandelt לְמַשְׁחִית eig. zum Verderben, zu gänzlicher Entstellung, zum Vergehen. Der lezte Satz: und ich behielt keine Kraft, dient zur Verstärkung. — V. 9. Als Daniel hierauf die Stimme seiner Worte, die laut v. 6 dem Getöse einer Volksmenge glich, hörte, fiel er betäubt auf sein Antlitz zu Boden, wie 8, 17, doch ist הָיִיתִי נִרְדָּם ein stärkerer Ausdruck als נִבְעַתִּי 8, 17. Wie gewaltig die Betäubung war, zeigt die weitere Beschreibung v. 10. Die Berührung durch unsichtbare Hand bringt ihn nur zu wankender Erhebung auf Knien und Händen (הֲנִיעֵנִי *vacillare me fecit*), noch nicht zum Stehen. Dieses bewirkt erst der tröstliche Zuspruch mit der Aufforderung, auf die Rede des himmlischen Boten zu merken v. 11. Wegen

אִישׁ חֲמֻדוֹת s. zu 9, 23 und hinsichtlich des עֲמֹד עַל עָמְדֶךָ zu 8, 18. Erst dann erhebt er sich, aber noch zitternd (מַרְעִיד). Das עַתָּה *jezt* bin ich zu dir gesandt, deutet schon auf die v. 12 berichtete Verzögerung des Kommens hin. Laut v. 12 sind die Worte Daniels d. i. sein Gebet, gleich am ersten Tage seines Verlangens nach Verständnis über die Zukunft und seiner Kasteiung in Trauer und Fasten (v. 2. 3), von Gott erhört worden, und ist der Engel, der ihm Aufschluß bringen solte, sofort von Gott ausgegangen. Und — so sezt er hinzu — בָּאתִי בִּדְבָרֶיךָ ich bin gekommen auf deine Worte d. h. infolge deines Gebetes, demselben gemäß. Das בָּאתִי verstehen die meisten Ausll. von dem Kommen zu Daniel, dagegen *Hofm.* (Schriftbew. 1 S. 331) u. *Klief.* vom Kommen des Engels nach Persien zur Ausrichtung des v. 13 Berichteten. Der Sache nach sind beide Ansichten im Rechte, in der Form aber, in der sie aufgestelt werden, unrichtig. Gegen die leztere spricht das adversative ו an וְשַׂר (v. 13), womit der Inhalt des 13. V. eingeführt wird, indem hienach v. 13 nicht den Zweck des Kommens angeben kann. Gegen die erste spricht, daß der Engel nicht sofort, sondern erst nach dem Siege über den Fürsten des Königreichs Persien zu Daniel kam. Das בָּאתִי wird in 14ᵃ wieder aufgenommen, muß also hier dieselbe Bedeutung wie dort haben. Aber in 14ᵃ ist לַהֲבִינְךָ hinzugefügt: bin gekommen dir Verständnis zu bringen, in v. 12 steht בִּדְבָרֶיךָ dabei, welches nur besagt, daß das Kommen dem Gebete Daniels entsprechend war, aber nicht, daß er sofort zu ihm gekommen. Daniel hatte ohne Zweifel um Erfüllung des seinem Volke verheißenen Heils und damit *eo ipso* um Wegräumung aller der Erfüllung entgegenstehenden Hindernisse gebeten. Die Erhörung seines Gebets darf man daher nicht blos darin suchen, daß Gott ihm durch einen Engel Aufschluß über das seinem Volke in der Zukunft Bevorstehende bringen ließ, sondern bestand zugleich darin, daß vonseiten Gottes Schritte zur Beseitigung dieser Hindernisse geschahen. Von lezterem ist in v. 13 die Rede, aber nicht so, daß gesagt wäre, der Engel sei nach Persien gekommen um für Israel zu wirken, sondern vielmehr so, daß in der Form eines Zwischensatzes der Grund der 21tägigen Verzögerung der Ankunft des Engels bei Daniel angegeben wird. Sein Kommen zu Daniel wurde dadurch verzögert, daß ihm der Fürst des Königreiches Persien 21 Tage lang widerstand. Die 21 Tage sind jene 3 Wochen des Fastens und Betens Daniels v. 2. Hieraus ersehen wir, daß das Kommen des Engels sein Absehen auf Daniel hatte, daß er ihm eine tröstliche Antwort Gottes bringen solte, aber, um dies zu können, zuvor laut v. 13 den dem Volke Gottes feindseligen Geist der Könige Persiens bekämpfen und überwinden solte. Der Inhalt des 13. V. ist nicht dahin zu verstehen, daß der Engel nach Persien gegangen sei, um dort bei dem Könige die Sache Israels in Ordnung zu bringen; der Vers handelt vielmehr von einem Kampfe im Reiche der überirdischen Geister, der nicht am Hofe der Könige Persiens geführt wurde. Der Fürst (שַׂר) des Königreiches Persien, in v. 20 kurz: der Fürst Persiens genant, ist nicht der König Cyrus oder das Collectivum der Könige Persiens, wie mit *Calv.* u. den meisten reformirten Ausll. noch *Haev.* u. *Kran.* meinen, sondern der Schutzgeist oder schützende Genius des persischen Reiches, wie die Rabb. und meisten

christl. Ausll. richtig erkant haben. Denn nicht mit den Königen von Persien hat der dem Daniel erschienene Engel gekämpft, sondern mit einem gleichartigen Geistwesen um den Vorrang oder Sieg bei den Königen von Persien. Dieser Geist des Königreiches Persiens, welchen nach dem Vorgange von *Hieron.* fast alle Ausll. den Schutzengel dieses Reichs nennen, ist eben so wenig die Naturmacht dieses Reiches, wie Michael die Naturmacht Israels ist, sondern ein Geistwesen, jedoch nicht die heidnische Nationalgottheit der Perser, sondern nach der Anschauung der Schrift (vgl. 1 Cor. 10,20f.) das δαιμόνιον des persischen Reichs, d. h. die hinter den Nationalgöttern stehende überirdische geistige Macht, die man füglich den Schutzgeist dieses Reiches nennen kann. In dem עָמַד לְנֶגֶד liegt nach der treffenden Bemerkung von *Klief.* die Vorstellung: „der שׂר des Königtums Persiens stand neben den Königen der Perser, um sie gegen Israel zu beeinflussen und bei denselben die im persischen Heidentum liegenden Motive gegen Israel geltend zu machen, um die Einflüsterungen der Samaritaner zu unterstützen; der Engel v. 5 kam auf Daniels Gebet, um ihn aus dieser Stellung und diesem Einflusse zu verdrängen, aber er hielt ihm die 21 Tage Stand, bis Michael zu Hilfe kam; da gelang es ihm, die Oberhand zu gewinnen, so daß nun er neben den Königen von Persien stand, um sie hinfort für Israel zu beeinflussen". Der dem Daniel v. 5 Erschienene und von v. 11 an mit ihm Redende ist aber nicht „der Engel, welcher in den Weltvölkern sein Walten hatte", oder „sein Wesen in der Heidenwelt hat, in den Gestaltungen der heidnischen Weltmacht, der das jüdische Volk jezt untergeben ist, die Verwirklichung des Heilsrathschlusses Gottes darin zu fördern" (*Hofm.* Schriftbew. I S. 334). Für diese Annahme fehlt die biblische Grundlage. Er ist vielmehr der Engel des Herrn, welcher Gottes Rathschlüsse in der Welt ausführt und zur Förderung und Verwirklichung derselben den feindlichen Geist der heidnischen Weltmacht bekämpft. Die Bekämpfung dieses Geistes sezt eben so wenig einen in der Heidenwelt besonders waltenden Engel voraus, als das Streiten Jehova's gegen die sein Reich und Volk antastenden Heidenvölker.

In dem Kampfe gegen den feindseligen Geist des Königreichs der Perser kam dem Engel des Herrn der Engelfürst Michael zu Hilfe. Der Name מִיכָאֵל *wer ist wie Gott* komt ebenso wie der Name *Gabriel* nur nach der appellativen Bedeutung des Wortes in Betracht und drükt nach Analogie von Ex. 15, 11. Ps. 89, 7 f. die Idee der unvergleichlichen helfenden Macht Gottes aus. *Michael* ist also der die unvergleichliche Macht Gottes besitzende Engel. Derselbe heißt hier: einer der ersten Fürsten d. i. der obersten Engelfürsten, v. 21 „euer Fürst" d. i. der für Israel streitende, die Sache Israels führende Fürst. Die erste Benennung weist unzweifelhaft auf eine Rang- oder Stufenordnung unter den Engeln hin, bezeichnet Michael als einen der vornehmsten Engelfürsten, daher in Judä v. 9 ἀρχάγγελος genant, eben so Apok. 12, 7, wo er mit seinen Engeln wider den Drachen streitend dargestelt wird. Die Meinung, daß Michael nicht den Engeln, sondern nur den Dämonen der heidnischen Götter gegenüber einer der ersten Fürsten genant werde (*Klief.*), verstößt gegen Wortlaut und Context. Daraus, daß der Schutzgeist Persiens שַׂר heißt, folgt nicht,

daß שָׂרִים nicht Bezeichnung der Engel überhaupt, sondern nur der Völkerfürsten, der in den Lebensgemeinschaften der Völker und Reiche waltenden Geister sei (*Hofm.* S. 337). Und selbst diese Folgerung zugestanden, wäre doch diese Bedeutung für הַשָּׂרִים mit dem Artikel und dem Prädicate הָרִאשֹׁנִים unerweislich. Denn die Schrift stelt die dämonischen Mächte des Heidentums nicht so auf eine Linie mit den Engeln, daß sie beide als שָׂרִים רִאשֹׁנִים bezeichnete. Die שָׂרִים רִאשֹׁנִים können nur die Fürsten, Obersten der guten, in Gemeinschaft mit Gott gebliebenen und für Gottes Reich wirkenden Engel sein. Mag immerhin was von dem Engel Michael gesagt ist, um des israelitischen Volkes willen, welches er zum Bereiche seines Waltens hat, zu dessen Trost gesagt sein, so folgt daraus doch nicht, daß das Gesagte „nicht über ein Verhältnis innerhalb der Engelwelt, sondern über das Verhältnis zu den großen weltgeschichtlichen Völkern und Mächten Aufschluß geben soll" (*Hofm.* S. 338). Denn von dem zur Begründung dieser Meinung angeführten Satze: „die Größe und Wichtigkeit des ihm befohlenen Werkes macht ihn zu einem der שָׂרִים רִאשֹׁנִים, nicht ist ihm das Werk befohlen, weil er das ist", ist das Gegenteil wahr. Einem untergeordneten Geiste wird Gott nicht ein bedeutende Macht und Größe erforderndes Werk auszurichten geben, vielmehr sezt die Uebertragung eines großen und wichtigen Werkes auch einen über die Mittelmäßigkeit erhabenen Mann voraus. Und zur Tröstung Israels sagen die Worte: Michael einer der vornehmsten Fürsten kam mir zu Hilfe, unzweifelhaft so viel, daß Israel einen sehr mächtigen Schutz habe, weil sein Schutzgeist einer der vornehmsten Engelfürsten ist, womit *implic.* zugleich gesagt ist, daß das vor der Welt gering geachtete Volk von den Weltvölkern nicht vernichtet werden kann. Dieser Gedanke ergibt sich als Folgerung aus dem, was über die Würde seines Schutzengels gesagt ist, bildet aber nicht den Inhalt der Aussage über Michael und seine Stellung unter den himmlischen Geistern. — Den Grund aber, warum der Erzengel Michael und kein anderer Engel dem in Byssus Gekleideten zu Hilfe kam, erfahren wir aus v. 21: weil Michael der Fürst Israels ist d. h. „der hohe Engelfürst, welcher die Sache der Gemeinde Gottes in der unsichtbaren Geisterwelt gegen die widerstrebenden Mächte auszufechten hat" (*Aub.* S. 289) und als solcher auch in Judä 9 u. Apok. 12, 7 auftritt. Das Zuhilfekommen Michaels involvirt nicht, daß Michael dem redenden Engel an Macht oder Stellung überlegen war, liefert also keinen Beweis dafür, daß der redende Engel Gabriel oder ein von dem in Byssus Gekleideten verschiedener Engel war. Denn auch ein untergeordneter Diener kann seinem Herrn zu Hilfe kommen und im Streite ihm zum Siege verhelfen. Gegen die Unterordnung des Michael unter den redenden Engel oder den in Byssus Gekleideten spricht entschieden der weitere Verlauf der Engelsrede, die Aussage in v. 21 u. 11, 1, der zufolge der Redende im ersten Jahre des Meders Darius dem Michael Kraft und Schutzwehr gewesen ist, woraus man mit mehr Grund schließen muß, daß der Sprechende über dem Engel Michael steht, s. zu 11, 1 — Infolge des Beistandes vonseiten Michaels hat der Engel des Herrn den Vorrang zur Seite der Könige Persiens erlangt. נוֹתַר hat hier nicht die gewöhnliche Bed. übrig gelassen

werden, übrig bleiben, sondern ist nach הוֹתִיר Gen. 49,4: Vorzug haben, zu fassen, in der passiven Bedeutung dieses Hiphil: mit Vorzug oder Vorrang versehen werden, den Vorrang gewinnen. Unerweislich ist die Uebersetzung: habe ich den Platz behauptet (*Hofm.*). אֵצֶל zur Seite erklärt sich aus der Vorstellung, daß die Schutzgeister ihren Schützlingen zur Seite stehen. Der Plural: Könige von Persien bezieht sich weder auf Cyrus und Cambyses, noch weniger auf Cyrus und die bei ihm lebenden besiegten Könige (Krösus u. a.,), oder gar auf Cyrus und den Obersten d. h. seinen Schutzgeist (*Hitz.*). Der Plural besagt, daß durch Ueberwindung des Dämons des Perserreichs sein Einfluß nicht blos auf Cyrus, sondern auf alle folgenden Könige Persiens überwunden war, so daß die ganze Reihe der Perserkönige der Einwirkung des von Gott ausgehenden und das Wol Israels fördernden Geistes zugänglich wurden.

V. 14. Mit dieser frohen Nachricht komt der Engel zu Daniel, um ihm zu eröffnen, was seinem Volke in der lezten Zeit widerfahren werde. Die Punctation יִקְרָה richtet sich nach יִקְרָא Gen. 49,1; das *Chet.* יִקְרֶה enthält die richtige Form. אַחֲרִית הַיָּמִים wie 2,28 die messianische Weltzeit, in 8,17 Zeit des Endes genant. Denn — sezt der Engel hinzu — noch auf *die* Tage bezieht oder erstrekt sich das Gesicht. לַיָּמִים mit dem Artikel sind die Tage der אַחֲרִית der messianischen Weltzeit. חָזוֹן ist die Offenbarung, welche v. 1 דָּבָר und מַרְאֶה genant ist, die in c. 11 folgende Offenbarung. Unrichtig denkt *Klief.* an die dem Daniel bereits c. 7.8.9 gegebenen Offenbarungen, über welche der Engel jezt weiteres Verständnis bringen wolle. Denn obgleich jene Offenbarungen sich schon auf die lezte Zeit mit erstrekten, und die Offenbarung in c. 11 nur weitere Aufschlüsse darüber gibt, so hat doch weder der mit Daniel Redende die Sache so dargestelt, noch entspricht die Form der Offenbarung c. 10—12, nämlich die majestätische Erscheinung des Engels des Herrn, nicht eine gewöhnliche Engelverkündigung, dieser Annahme. Auch läßt sich חָזוֹן ohne jede nähere Bestimmung unmöglich auf jene frühern Offenbarungen beziehen, und die Meinung, daß הָבִין das Verständigen im Unterschiede von Offenbaren oder Verkündigen bedeute, stimt nicht mit dem Sprachgebrauche Daniels. הָבִין bed. hier wie 8,16 das Deuten des Gesichts, welches in beiden Fällen die Dinge enthält, die dem Volke Gottes in der Zukunft widerfahren werden. Vgl. noch 9,22, wo יָבִין von der Verkündigung der Gottesoffenbarung über die 70 Wochen gebraucht ist.

In v. 15—19 wird weiter erzählt, wie Daniel allmälig ganz aufgerichtet und zum Vernehmen der Gottesoffenbarung befähigt wird. Die bisherige Rede des Engels hat diesen Zweck nicht vollständig erreicht. Daniel war zwar aufgestanden zitternd (v. 11), aber er konte noch nicht reden. Sein Antlitz zur Erde senkend war er noch sprachlos. Da berührte einer nach Aehnlichkeit der Menschen seine Lippen, wodurch er die Sprache wieder erhielt und dem vor ihm Stehenden klagen kann: „durch die Erscheinung sind Wehen d. h. krampfhafte Schrecken auf mich gewendet worden, haben mich Wehen überfallen, vgl. für diese Redeweise 1 Sam. 4, 19 u. zur Sache Jes. 21,3. 13,8. Zum folgenden וְלֹא עָצַרְתִּי כֹּחַ vgl. v. 8. — Deshalb vermag er mit diesem Herrn d. i. dem in so furchtbarer Maje-

stät ihm Erschienenen, nicht zu reden (v. 17[a]) und befindet sich noch in einem Zustande, da alle Kraft geschwunden und der Odem ihm vergangen ist, daß er zu sterben fürchtet vgl. 1 Kg. 17, 17. Da berührte ihn nochmals einer anzusehen wie ein Mensch. כְּמַרְאֵה אָדָם ist sachlich = dem כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם; beide Ausdrucksweisen lassen die Person des Berührenden unbestimt und besagen nur: daß die Berührung von jemand ausging, der einem Menschen glich, oder daß sie eine solche war, wie sie von Menschen ausgeht, und sind ähnlich dem: eine Hand berührte mich (v. 10). Daraus folgt nicht, daß der mit ihm Redende ihn anrührte, sondern nur daß es ein geistiges Wesen, das einem Menschen ähnlich aussah, war. Nach dieser dritten Berührung (v. 18) gewährte ihm der Zuspruch des redenden Engels volle Stärkung, daß er die Mitteilung desselben ruhig anhören und aufnehmen kann.

V. 20—XI, 1. Bevor dieser aber dem Daniel berichtet, was in der אַחֲרִית הַיָּמִים seinem Volke begegnen wird, gibt er ihm noch weitere Aufschlüsse über die Vorgänge im Geisterreiche, welche die Geschicke der Völker bestimmen, und die für Israel in den bevorstehenden Drangsalszeiten tröstliche Gewißheit enthalten, daß es an dem Engel des Herrn und an seinem Schutzengel Michael einen starken Schutz gegen die Anfeindungen der Heidenwelt habe. *Klief.* meint, daß der Sprechende in v. 20—XI, 1 den Inhalt seiner obigen Rede (v. 12—14) kurz resumire. Dem ist nicht also. Die Vv. 20—XI, 1 enthalten neue, in v. 12—19 noch nicht ausgesprochene, obwol dem Inhalte von v. 13 ähnliche Aufschlüsse. Von dem Kommen des Fürsten von Javan (v. 20[b]) und der Hilfe, welche der Engelfürst dem Darius geleistet (11, 1), war in v. 13 noch gar nicht die Rede; auch was der Engel des Herrn v. 20[a] über sein Streiten mit dem Fürsten Persiens sagt, ist von dem in v. 13 darüber Gesagten verschieden; in v. 13 redet er von dem, was er vor seinem Kommen zu Daniel getan hat, in v. 20 von dem, was er nun erst tun will. Auf die Frage: weißt du, weshalb ich zu dir gekommen bin, folgt keine Antwort; sie hat aber bejahenden Sinn und ist nur eine lebhafte Wendung, um Daniel an das v. 12—14 Gesagte zu erinnern und es ihm als wichtig und beachtenswert einzuschärfen. Daran schließt sich die neue Mitteilung: und nun werde ich zurückkehren, mit dem Fürsten von Persien zu kriegen, d. h. den vor meiner Ankunft zu dir errungenen Sieg über den Dämon Persiens, den persischen Reichsgeist weiter und zu Ende zu führen. — Schwierig sind die folgenden W. וַאֲנִי יוֹצֵא וְהִנֵּה וגו׳. Das וַאֲנִי im Vergleiche mit dem אָשׁוּב deutet auf einen Gegensatz hin und וְהִנֵּה zeigt offenbar das an, was bei dem אֲנִי יוֹצֵא eintreten wird. Dadurch wird die Verbindung des וַאֲנִי יוֹצֵא mit dem Vorhergehenden und die adversative Fassung des וְהִנֵּה (*v. Leng.*) ausgeschlossen. יוֹצֵא wird aber verschieden gefaßt. *Haev. Maur.* u. A. verstehen es vom Ausziehen in den Kampf; nur darf man dann nicht mit *Maur.* an den Kampf gegen den Fürsten Persiens denken. „Denn das will er eben jezt (im 3. Jahre des Cyrus) und in dieser Zeit hat ein Auftreten des שַׂר יָוָן keinen Sinn“ (*Hitz.*). *Hofm.* u. *Hitz.* verstehen daher יוֹצֵא im Gegensatz zu בָּא vom Abziehen aus dem Streite, wie in 2 Kg. 11, 7 die יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת den בָּאֵי השב׳ v. 5 gegenüber treten; aber in ganz verschiedenem Sinne. *Hitz.*

so: „wenn ich mit dem Perser fertig und im Begriffe bin abzutreten, so wird der Grieche gegen mich aufstehen". יָוָן soll dann das Seleucidische Reich und der שַׂר der Schutzgeist Aegyptens sein — Annahmen die keiner Widerlegung bedürfen, während die sprachliche Deutung der Worte schon durch das willkürliche Einschiebsel „gegen mich" zu בָּא hinfällig wird. Nach *Hofm.* sagt der Engel: er habe zurückzukehren und ferner mit dem Fürsten des Perservolks zu streiten, und wenn er diesen Streit verlasse, so komme der zu neuem Streit nötigende Fürst des Griechenvolks. Diesen lezten Satz bestimt dann *Hofm.* näher so: „In den Streit, welchen der Engel gegenüber dem Fürsten des Perservolks aufgibt, tritt der Fürst des Griechenvolks ein und gegen diesen nimt er ihn wieder auf, nachdem das Perserreich gefallen ist, und wird dann gegen ihn, wie vorher gegen jenen, von Michael dem Fürsten des jüdischen Volks unterstüzt" (Schriftbew. I S. 333 u. 334 f.). Dagegen haben aber schon *Hitz.* u. *Klief.* auf das Mißverhältnis hingewiesen, welches in dem Gedanken liegt, daß der Fürst Javans in den Streit des Engels gegen die Perser eintreten und diesen Streit aufnehmen und fortsetzen werde. Der Engel kämpft gegen den Dämon Persiens, nicht um Persien zu vernichten, sondern um die Perserkönige zu Gunsten des Volkes Gottes zu beeinflussen; dagegen der Oberste von Javan komt, um die persischen Könige zu vernichten. Man kann demnach nicht sagen, daß der Oberste von Javan an die Stelle des Engels in den Streit eintrete. „Der Grieche und der Perser stehen vielmehr — wie *Hitz.* richtig bemerkt — auf einer Seite und sind Gegner des Michael und unsers שַׂר" d. i. des zu Daniel sprechenden Engels. Hiezu komt, daß obgleich יָצָא ausgehen, auch fort- weggehen bedeutet, doch die Bed. aus dem Streite weggehen, den Streit aufgeben, sprachlich nicht gesichert ist, vielmehr יָצָא *sensu militari* immer nur: in den Streit ausziehen bedeutet, vgl. 1 Sam. 8, 20. 23, 15. 1 Chr. 20, 1. Hi. 39, 21 u. a. In dieser Bedeutung haben wir es auch hier mit *Chr. B. Mich. Klief. Kran.* zu nehmen; nur darf man nicht mit *Kran.* ergänzen: „zu anderem weiteren Streit", weil diese Ergänzung willkürlich, sondern hat es mit *Klief.* so allgemein zu fassen, wie es dasteht, vom Ausziehen des Engels zum Kampfe für das Volk Gottes, ohne den Kampf mit dem Fürsten Persiens auszuschließen oder es auf diesen Kampf zu beschränken. Hienach ergibt sich folgender Sinn: Jezt werde ich zurükkehren, um den Kampf mit dem Fürsten Persiens fortzusetzen und auszustreiten, um die laut v. 13 bei den Königen Persiens errungene Stellung zu behaupten; aber indem (während) ich so ausziehe zu streiten d. h. während ich diesen Streit führe, siehe da wird der Fürst Javans kommen (הִנֵּה mit dem Partic. בָּא von der Zukunft), dann wird es neuen Kampf geben. Dieser lezte Gedanke ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergibt sich aber aus v. 21. Das Kriegen mit dem Fürsten d. i. dem Israel feindlichen Geiste Persiens bezieht sich auf die Widerwärtigkeiten, welche den Juden von der Hemmung des Tempelbaues unter Cyrus an bis auf Darius Hyst. und weiter unter Xerxes und Artaxerxes bis zum Aufbau der Mauern Jerusalems durch Nehemia, so wie auch später noch vonseiten der persischen Weltmacht bereitet wurden, wogegen der Engel des Herrn die Sache seines Volkes zu führen verheißt. שַׂר יָוָן

ist der Geit des macedonischen Weltreichs, der eben so feindselig wie der Geist Persiens gegen das Volk Gottes auftreten wird.

Der 21. V. schließt sich durch אֲבָל gegensätzlich an. Der Gegensatz bezieht sich aber nicht auf die aus dem leztgenanten Umstand (v. 20ᵇ) sich erhebenden Befürchtungen für die Theokratie (*Kran.*), wonach der Engel dem Daniel sagen wolle, daß unter diesen Umständen die Weissagung nur Trübes enthalten könne. Denn „die Weissagung enthält keineswegs nur Trübes, sondern Krieg und Sieg und ewigen Sieg dazu" (*Klief.*). Richtiger hat schon *Chr. B. Mich.* den Zusammenhang so gefaßt: *verum ne forte et sic, quod principem Graeciae Persarum principi successurum intellexisti, animum despondeas, audi ergo, quod tibi tuisque solatio esse potest, ego indicabo tibi, quod etc.* Das Buch der Warheit ist das Buch, in welchem Gott die Weltgeschicke vorgezeichnet hat der Warheit gemäß, so wie sie gewiß erfolgen werden, vgl. Mal. 3, 16. Ps. 139, 16. Apok. 5, 1. Der folgende Satz וְאֵין אֶחָד schließt sich nicht adversativ an: ist doch keiner... (*Hofm.* u. A.), sondern erläuternd, indem der Engel die Natur des Kampfes, den er zu führen hat, näher angibt. Er hat keinen, der mit ihm kämpft wider diese Feinde (עַל אֵלֶּה wider die bösen Geister Persiens und Griechenlands) außer Michael, den Engelfürsten Israels, welcher sich mit ihm d. h. als Mitstreiter stark erweist (הִתְחַזֵּק wie 1 Sam. 4, 9. 2 Sam. 10, 12) d. h. ihm mächtigen Beistand leistet, wie auch er selber im ersten Jahre des Darius Medus dem Michael starker Beistand und Schutz gewesen ist. V. 1 des 11. Cap. gehört zu v. 21; das וַאֲנִי ist der Erwähnung Michaels nachdrucksvoll gegenüber gestelt, wodurch der Zusammenhang dieses V. mit v. 21 außer Zweifel gesezt und zugleich die Beziehung des לוֹ auf מִיכָאֵל entschieden wird. Zwar meint *Hgstb.* Christol. III, 2 S. 53: die Beziehung des לוֹ auf *Michael* sei „gegen alles, was sonst in Bezug auf Michael ausgesprochen wird, und namentlich gegen das unmittelbar Vorhergehende", unter Verweisung auf *Hitzig.* Aber *Hitz.* sagt nur, daß in v. 21 Michael mit dem Sprecher auf einer Linie sei, dagegen seien aber die Ausdrücke מַחֲזִיק und מָעוֹז so stark, daß man bei לוֹ an einen Geringeren, einen Menschen denken müsse. Ferner weiß *Hitz.* sich unter Darius keine Tätigkeit Michaels zu denken, da der Uebergang des Reichs an die Meder an dem Geschicke der Juden, welche erst Cyrus entließ, nichts änderte. Diesen lezten Grund erkent aber *Hgstb.* selbst nicht an, sondern bemerkt: C. 11, 1 bezieht sich auf den Uebergang der Herschaft von den Chaldäern auf die Perser, wodurch die Rückkehr Israels angebahnt wurde, und bestimt den Sinn des V. mit *Haev.* im Allgemeinen richtig dahin: „Wie damals der Herr den Monarchienwechsel zum Segen des Bundesvolks gereichen ließ, so wird derselbe auch bei allem dem, was sich sonst noch in den heidnischen Monarchien Beunruhigendes ereignen mag, als derselbe treue und gnädige Gott sich bewähren". Der andere Grund, daß nämlich die starken Ausdrücke מַחֲזִיק und מָעוֹז nötigen bei לוֹ an einen Geringeren zu denken, trift nur die schon oben widerlegte Ansicht, daß der Sprecher entweder Gabriel oder ein anderer niederer Engel sei. Ist dagegen der Sprecher eine Person mit dem in Byssus Gekleideten, d. h. mit dem Gott gleichen Engel des Herrn, dann kann dieser auch von sich

sagen, daß er dem Engelfürsten Michael Beistand und Schutz war, weil er höher als Michael steht; und die Beziehung des לוֹ auf Michael, welche das וַאֲנִי im Gegensatze zu מִיכָאֵל שַׂרְכֶם fordert, entspricht ganz dem, was sonst in der Schrift von Michael ausgesagt wird. Außerdem wird die Beziehung des לוֹ auf Darius (*Haev. Hgstb.*) dadurch ausgeschlossen, daß Darius der Meder gar nicht Object der Aussage des V. ist, worauf לוֹ sich beziehen könte, sondern nur in einer untergeordneten oder nebensächlichen Zeitbestimmung vorkomt. Der Gedanke des V. ist demnach folgender: Im ersten Jahre des Darius Medus hat Michael dafür gewirkt, daß das dem Volke Gottes feindliche Babylon durch die Macht Medopersiens gestürzt wurde, wobei der Engel des Herrn ihm mächtigen Beistand geleistet hat. — Hieran reiht sich v. 2ª die Ankündigung der Zukunft, die mit der 10,21ª wieder aufnehmenden Formel וְעַתָּה וגו׳ eingeleitet wird.

Cap. XI, 2ᵇ—XII, 3. **Die Verkündigung der Zukunft.** Von der Gegenwart ausgehend verkündigt der Engel in großen allgemeinen Zügen den Verlauf des persischen Weltreichs, und die Gründung und sofortige Zertrümmerung des von dem tapfern Könige Javans gegründeten Reiches, dessen Teile nicht auf seine Nachkommen gelangen, sondern andern zufallen werden (v. 2—4), sodann in eingehender Schilderung die Kämpfe der Könige des Südens und des Nordens um die Oberherschaft, und zwar zuerst die siegreichen Unternehmungen des Königs des Südens gegen den Norden (v. 5—9), hierauf die entscheidenden Kämpfe zwischen beiden (v. 10—12), worin der Süden unterliegen wird, und die Versuche der Könige des Nordens ihre Macht weiter auszubreiten, wobei dieselben unterliegen (v. 13—20), endlich das Aufkommen eines Verachteten, der sich durch List und Trug zu Macht emporschwingt, den König des Südens demütigt, den heiligen Bund antastet, das Heiligtum Gottes verwüstet und schwere Drangsal über das Volk Gottes verhängt, zur Läuterung desselben für die Zeit des Endes (v. 21—35). Gegen die Endzeit hin wird dieser feindliche König sich über alle Götter und jede menschliche Ordnung erheben, und den Gott der Festungen zu seinem Gotte machen, dem er Ehre erweist samt denen die ihm zufallen (v. 36—39). In der Endzeit aber wird er mit seinen Heeren die Länder überfluten, in das herrliche Land eindringen, und Aegyptens mit dessen Schätzen sich bemächtigen, aber durch Gerüchte von Osten und Norden erschrekt in großem Grimme ausziehen, um viele zu vertilgen, und bei dem heiligen Berge sein Ende finden (v. 40—45). In dieser Zeit der allerschwersten Trübsal wird der Engelfürst Michael für Daniels Volk streiten. Alle im Buche Geschriebenen werden gerettet werden und die Todten auferstehen teils zu ewigem Leben, teils zu ewiger Schmach (12, 1—3).

Diese Weissagung ist so reich an speciellen Zügen, die zum Teil wörtlich in Erfüllung gegangen sind, daß die offenbarungsgläubigen Ausll. von *Hieronymus* an bis auf *Kliefoth* in ihr Prädictionen gefunden haben, die weit über das Maß prophetischer Verkündigung hinausgehen, während die rationalistischen und naturalistischen Ausll. nach dem Vorgange des *Porphyrius* aus der Specialität der Prädictionen schließen, daß das Cap. nicht prophetische Verkündigung der Zukunft, sondern nur apokalyptische

Schilderung der Vergangenheit und Gegenwart des makkabäischen Pseudopropheten enthalte. Gegen beide Ansichten hat sich *Kranichf.* entschieden erklärt und zu zeigen versucht, daß auch in dieser prophetischen Darstellung „die Prädiction sich nicht in die Stelle der geschichtlichen Entwickelung dränge d. h. daß sie sich nicht in Vorführung solcher zukünftigen Daten bewege, welche sich nicht als Entfaltung religiös sittlichen, durch göttliches Wirken belebten Gedankens an die historische Gegenwart des prophetischen Urhebers (Daniel) anschließen lassen". Dies ist im Allgemeinen richtig. Auch hier wird die Prophetie nicht zur Prädiction von geschichtlichen Daten, die mit der Grundidee des Buches, die Entfaltung der heidnischen Weltmacht gegenüber dem Reiche Gottes zu verkündigen, nicht in innerlichem Connexe ständen. Auch diese Vision ist nach Inhalt und Form aus den in 10, 1 fixirten Zeitumständen heraus genügend motivirt und enthält Vieles, was eine supponirte makkabäische Abfassungszeit höchst unwarscheinlich macht und ihr geradezu widerspricht. Erstlich ist es „gegen die Natur eines Tendenzstückes, welches in der Zeit der größten nationalen Erregung geschrieben sein soll, daß man die großen wiederholten Befreiungsiege des Volks über die Syrische Macht um eines im Südwesten Palästina's durch ein Jüdisches Reservecorps herbeigeführten unglücklichen Zwischenfalls willen (1 Makk. 3, 55 —62 vgl. v. 63—68) so geringschätzig besprochen haben solte, wie in c. 11, 34 der Fall wäre" d. h. als eine kleine Hilfe bezeichnet haben solte. Sodann ist die prophetische Darstellung dem geschichtlichen Sachverhalte gegenüber auch voller Incorrectheiten, und diese geschichtlichen Inconvenienzen finden sich nicht etwa nur in Schilderungen, welche der Vorgeschichte des Verf. zugewiesen werden, sondern vor allem in der makkabäischen Zeitgeschichte selber. So soll z. B. in 11, 40—45 noch ein ägyptischer Feldzug des Antiochus Ep. kurz vor seinem Tode geweissagt sein, für welchen außer *Porphyrius* kein Gewährsmann und überhaupt eine geschichtliche Möglichkeit nicht vorhanden ist. — Zu weit geht jedoch *Kran.*, wenn er alle speciellen Züge der prophetischen Verkündigung nur für individualisirende Ausmalung zum Zwecke der Veranschaulichung halten und darin nur den Grundgedanken großer innerer, unheilbarer Feindschaft des heidnischen gottfeindlichen Reiches, welcher schon 2, 41 —43. 7, 8. 20. 24. 8, 8. 22. 24. vorgeführt werde, weiter entwickelt finden will. Die Warheit liegt in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen.

Das Cap. enthält weder blos individualisirende Ausmalung allgemeiner prophetischer Gedanken noch mit dem Wesen der Prophetie unvereinbare Prädiction geschichtlicher Daten, sondern prophetische Schilderung der Grundzüge der Entwickelung der heidnischen Weltmacht von den Tagen des Cyrus bis zum Zerfalle des javanischen Weltreiches, sowie der Stellung, welche die beiden aus diesem Reiche hervorgehenden Königtümer des Nordens und Südens, zwischen welchen das heilige Land lag, gegen einander und zur Theokratie einnehmen, indem durch den Kampf dieser beiden Königtümer um die Herschaft das Bundesland und Bundesvolk nicht blos im Allgemeinen in Mitleidenschaft gezogen, sondern auch speciell Object eines Kampfes wurde, welcher das Verhalten der Welt-

reiche zum Reiche Gottes für alle Zeiten abbildlich und vorbildlich charakterisirt. Dieser Kampf stieg unter dem Seleuciden Antiochus Ep. zu einer Höhe, welche ein Vorspiel des Kampfes der Endzeit bildet. Das Unterfangen dieses Königs, den Cultus des lebendigen Gottes auszurotten und das Judentum zu vertilgen, zeigt im Vorbilde den großen Kampf, welchen die Weltmacht in ihrer lezten Entwickelungsphase gegen das Reich Gottes unternehmen wird, um durch Ueberhebung über jeden Gott das Gericht ihres Untergangs und die Vollendung des Reiches Gottes herbeizuführen. Die Schilderung dieses Kampfes nach seiner Entstehung und Beschaffenheit wie nach seinem Ausgange bildet den Hauptgegenstand unserer Weissagung. Bei ihm verweilt die Verkündigung des Engels von 11,21 bis zu Ende (12,3), während die vorhergehende Schilderung sowōl des Verlaufs des persischen und javanischen Weltreichs als der Kämpfe der Könige des Nordens und Südens (11,2—20) auf denselben vorbereitet. Diese vorbereitende Schilderung aber ist nicht blos individualisirende Ausmalung des Gedankens unheilbarer Feindschaft des heidnischen gottfeindlichen Reiches, sondern eine prophetische Zeichnung der Grundlinien des Processes, welchen die heidnische Weltmacht durchlaufen wird, bis sie sich zu dem Versuche, das Gottesreich vernichten zu wollen, erheben wird. Diese Grundlinien sind so deutlich gezeichnet, daß sie in der geschichtlichen Entwickelung der Weltmacht ihre concrete Erfüllung erhalten. Gleicherweise ist das Auftreten und Kämpfen des Gottesfeindes, der das Heiligtum Gottes verwüstet, das beständige Opfer abschaft, so geschildert, daß man in den Angriffen des Antiochus Ep. auf den Tempel und Cultus des Volkes Israel eine Erfüllung dieser Weissagung erkennen konte. Doch verleugnet auch hier die Weissagung den übernatürlichen Charakter der Prophetie nicht: sie geht nicht in Prädiction des geschichtlichen Tatbestandes und Verlaufes über, sondern zeichnet das Bild dieses Gottesfeindes und seiner Frevel gegen das Heiligtum und Volk Gottes im Lichte der göttlichen Vorsehung und Vorausbestimmung so, daß sie das stufenweise Fortschreiten desselben in seiner Feindschaft wider Gott bis zur Ueberhebung über alle göttlichen und menschlichen Pietätsverhältnisse zur Anschauung bringt und unter den Gesichtspunkt der Läuterung des Bundesvolks für die Zeit des Endes stelt (11,35). — Aus dem vorbildlichen Verhältnisse, in welchem der alttestamentliche Gottesfeind Antiochus zu dem neutestamentlichen Gottesfeinde, dem Antichriste, steht, erklärt sich auch der Anschluß des Endes, der schließlichen Rettung des Volkes Gottes und der Todtenauferstehung, an den Untergang dieses Feindes, ohne daß des vierten Weltreiches und des aus ihm erstehenden lezten Feindes ausdrückliche Erwähnung geschieht, woraus die neueren Kritiker die irrige Folgerung gezogen haben, daß der makkabäische Pseudodaniel die Aufrichtung des messianischen Reiches in Herrlichkeit mit dem Sturze des Antiochus Epiphanes erwartet habe. Dieser Folgerung liegt eine völlige Verkennung des Inhalts und Zweckes unserer Weissagung zu Grunde, nämlich die Vorstellung, daß die Weissagung einen, in apokalyptische Form gekleideten, geschichtlichen Abriß der Entwickelung der Weltreiche von Cyrus bis auf Antiochus Epiphanes herab liefern wolle.

Zur Ausbildung dieses Irrtums hat freilich die durch *Hieronymus* zur Geltung gebrachte kirchliche Auslegung insofern mitgewirkt, als sie die Weissagung einseitig unter dem Gesichtspunkte der allerspeciellsten Prädictionen von historischen Personen und Ereignissen betrachtete und von dieser Ansicht aus so deutete, daß v. 21—35 von Antiochus Epiphanes und v. 36—45 vom Antichriste handelten, wonach entweder bei v. 36 ein unvermittelter Sprung von Antiochus auf den Antichrist oder in 12, 1 ein plözlicher Uebergang vom Tode des Antiochus auf die Endzeit und die Todtenauferstehung stattfinden würde. Dieser Vorstellung entspricht aber die Weissagung durchaus nicht. Der Engel des Herrn will dem Daniel verkündigen, nicht was sich vom dritten Jahre des Cyrus bis auf Antiochus Ep. herab und weiter bis zur Auferstehung der Todten begeben solle, sondern nach der ausdrücklichen Erklärung 10, 14, was seinem Volke בְּאַחֲרִית הַיָּמִים d. i. in der messianischen Zukunft widerfahren werde, weil die Weissagung noch auf diese Zeit sich beziehe. In die אַחֲרִית הַיָּמִים fält der Untergang der Weltmacht und die Aufrichtung des messianischen Reiches am Ende des gegenwärtigen Weltäons. Alles was der Engel über das persische und javanische Weltreich und die Kämpfe der Könige des Nordens und Südens sagt, hat sein Absehen auf die Endzeit, dient nur dazu, die Hauptmomente der Entwickelung der Weltreiche bis zu der Zeit, da der das Ende herbeiführende Kampf entbrennen wird, kurz anzudeuten, und zu zeigen, wie nach dem Sturze des javanischen Weltreichs weder die Könige des Nordens noch die des Südens den Besitz der Weltherschaft erringen werden. Weder durch Kriegsgewalt noch durch Bündnisse, die sie durch politische Heiraten befestigen wollen, wird es ihnen gelingen, ihre Macht dauernd zu begründen. Dies wird ihnen nicht glücken, weil das Ende noch auf die (von Gott) bestimte Zeit geht (11, 27). Ein neuer Versuch des Königs des Nordens zur Unterjochung des südlichen Reiches wird durch das Dazwischenkommen chittäischer Schiffe vereitelt, und der durch dieses Mißlingen seiner Pläne erregte Zorn wider den heiligen Bund wird nur zur Läuterung des Volkes Gottes für die Zeit des Endes ausschlagen, weil das Ende noch auf die bestimte Zeit geht (11, 35). Gegen die Endzeit hin wird seine Macht gewaltig wachsen, weil das von Gott Beschlossene sich bis zu Ende des Zornes vollziehen wird (11, 36), aber in der Endzeit wird er auf dem Gipfel seiner Macht plözlich zu seinem Ende kommen (11, 45), das Volk Gottes aber wird gerettet werden und die Weisen werden im himmlischen Glanze stralen (12, 1—3).

Die Verkündigung hat demnach den Zweck, zu zeigen, wie die heidnischen Weltreiche nicht zu dauerndem Bestande gelangen und durch die Bedrängung des Volkes Gottes nur dessen Läuterung bewirken und das Ende herbeiführen werden, in welchem durch ihren Untergang das Volk Gottes aus aller Not errettet und zur Herrlichkeit verklärt wird. Um dies ihm zu verkündigen, daß es durch schwere Trübsale zur Vollendung geführt werden solle, dazu war weder eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Wandelungen, welche die heidnische Weltmacht im Laufe der Zeit erfahren werde, erforderlich, noch die ausdrückliche Hervorhebung, daß ihre Feindschaft erst unter dem aus dem vierten Weltreiche erstehen-

den lezten Könige zum vollendeten Ausbruch kommen werde. Denn daß das javanische Weltreich nicht die lezte Gestaltung der Weltmacht bilden, sondern nach demselben noch ein viertes gewaltigeres Weltreich sich erheben werde, das war dem Daniel schon in c. 7 offenbart. Dazu war in c. 8 der aus den Diadochenreichen der javanischen Weltmonarchie erstehende heftige Feind des Volkes Israel schon deutlich als Typus des aus den zehn Königtümern des vierten Weltreichs hervorgehenden Endfeindes gezeichnet. Nach diesen vorhergegangenen Offenbarungen konte in dieser unserer lezten die Verkündigung der dem Volke Gottes durch diese beiden Feinde bevorstehenden großen Drangsal in ein einheitliches Gemälde zusammengefaßt werden, worin die Angriffe des vorbildlichen Feindes auf das Bundesvolk den Vordergrund bilden für die bis zur Erhebung über alle göttliche und menschliche Ordnung fortschreitende Vermessenheit des gegenbildlichen Feindes, welcher die lezte und äußerste Drangsal über die Gemeinde Gottes am Ende der Tage verhängen wird, um sie für die Ewigkeit zu läutern und zu vollenden.

V. 2ᵇ—20. Die Begebenheiten der nächsten Zukunft. V. 2ᵇ. *Siehe noch drei Könige werden aufstehen den Persern und der vierte wird reich werden zu größerem Reichtume denn alle, und wenn er stark geworden in seinem Reichtume, wird er alles aufregen nach dem Königreiche Javan (Griechenland).* V. 3. *Und es wird ein tapferer König aufstehen und wird herschen mit großer Macht und tun nach seinem Gefallen.* V. 4. *Und wie er aufgestanden, wird sein Königreich zertrümmert werden und zerteilt nach den vier Winden des Himmels, aber nicht seinem Nachbliebe und nicht nach der Macht, mit welcher er geherscht hat, sondern sein Reich wird zerstört und andern zuteil werden außer jenen.* V. 5. *Und es wird mächtig werden der König des Südens und von seinen Obersten einer der wird über ihn hinaus mächtig werden und herschen; seine Herschaft wird eine große Herschaft sein.* V. 6. *Und zu Ende von Jahren werden sie sich verbünden und die Tochter des Königs des Südens wird zum Könige des Nordens einziehen, um Geradheit zu schaffen, aber sie wird die Kraft des Beistands nicht behalten; und er wird nicht bestehen noch sein Beistand, und sie wird dahin gegeben werden, sie und die sie zugeführt haben und der sie erzeugt und sie unterstüzt hat, zu ihren Zeiten.* V. 7. *Und aus dem Schoße ihrer Wurzeln wird einer aufstehen an jenes Stelle und wird an die Streitmacht kommen und in die Festungen des Königs des Nordens eindringen und wird mit ihnen schalten und Macht beweisen.* V. 8. *Und auch ihre Götter samt ihren Gußbildern, samt ihren Prachtgeräthen, Silber und Gold, wird er in die Gefangenschaft führen nach Aegypten; und er wird Jahre lang Stand halten vor dem Könige des Nordens.* V. 9. *Dieser wird in das Reich des Königs des Südens kommen, aber in sein Land zurükkehren.* V. 10. *Aber seine Söhne werden sich rüsten und eine Menge großer Heere sammeln, und kommen wird sie und daherfluten und überschwemmen und soll wiederkehren, und streiten werden sie bis zu seiner Festung.* V. 11. *Und es wird sich erbosen der König des Südens*

und ausziehen und mit ihm, dem Könige des Nordens kämpfen; der wird eine große Menge aufbringen, aber die Menge wird in dessen Hand gegeben werden. V. 12. *Wie die Menge sich erhebt, wird dessen Mut steigen, Myriaden wird er niederwerfen aber nicht zu Macht kommen.* V. 13. *Zurükkehren wird der König des Nordens und eine Menge aufbringen größer als die vorige, und am Ende der Zeiten von Jahren wird er kommen mit großem Heere und vielem Zeug.* V. 14. *In selbigen Zeiten werden viele aufstehen wider den König des Südens, und gewalttätige Söhne deines Volks werden sich erheben, um Weissagung zu bestätigen, und werden straucheln.* V. 15. *Und der König des Nordens wird kommen und Wall aufschütten und eine Stadt von Festungswerken einnehmen; und die Arme des Südens werden nicht Stand halten, selbst sein auserlesenstes Volk wird nicht Kraft haben Stand zu halten.* V. 16. *Und tun soll der dahin Kommende nach seinem Gefallen und niemand wird vor ihm Stand halten, und er wird Fuß fassen im herrlichen Lande mit Vernichtung in seiner Hand.* V. 17. *Und er wird sein Absehen darauf richten, mit der Stärke seines ganzen Reichs zu kommen, Gerades im Sinne habend, und wirds ausführen und wird die Tochter der Weiber ihm geben, sie zu verderben, aber sie wird nicht bestehen und ihm nichts werden.* V. 18. *Und er wird sein Angesicht zurückwenden nach den Inseln und viele einnehmen und wird zum Schweigen bringen Häuptlinge, ihr Höhnen ihnen; jedoch sein Höhnen werden sie ihm vergelten.* V. 19. *Und er wird sein Angesicht zurückwenden auf die Festungen seines Landes, und wird straucheln und fallen und nicht mehr gefunden werden.* V. 20. *Und an seiner Stelle wird einer erstehen, der Dränger durch die Zier des Reichs ziehen läßt, aber in wenigen Tagen wird er zerbrochen werden, und zwar weder im Zorne noch im Kriege.*

Die Verkündigung geht rasch über Persien (v. 2[b]) und über das Reich Alexanders (v. 3 u. 4) hinweg, zur Schilderung der Kämpfe der aus dem lezteren entstehenden Königtümer des Südens und Nordens über, in welche das zwischen beiden liegende heilige Land verflochten wurde. Ueber Persien wird nur gesagt, daß noch drei Könige aufstehen werden und daß der vierte durch Reichtum zu großer Macht gelangt alles gegen das Königreich Javan erregen werde. Da diese Weissagung aus dem dritten Jahre des Perserkönigs Cyrus stamt (10,1), so sind die drei Könige die noch (עוד) aufstehen werden, die drei Nachfolger des Cyrus: Kambyses, Pseudo-Smerdis und Darius Hystaspis; der vierte ist dann Xerxes, auf welchen auch das von ihm Ausgesagte vollkommen paßt. So *Haev. Ebr. Del. Aub.* u. *Klief.;* dagegen *v. Leng. Maur. Hitz.* u. *Kran.* wollen den vierten zum dritten machen, um nämlich die irrige Deutung der vier Flügel und vier Häupter des Pardels (7,6) von den vier ersten Königen der persischen Monarchie zu rechtfertigen, weil — wie sie sagen — der Artikel an הָרְבִיעִי notwendig fordere, daß *der* vierte in der unmittelbar vorhergehenden Aussage schon erwähnt sei. Allein die Bündigkeit dieser Folgerung ist nicht einzusehen, und die Behauptung, daß das A. Test. überhaupt nur

vier Könige Persiens kenne (*Hitz.*), läßt sich weder aus Esr. 4, 5—7 noch sonst wie begründen. Aus der Nennung von nur vier Königen Persiens im B. Esra, weil vom Ende des Exils bis auf Esra und Nebemia erst vier regiert hatten, folgt in keiner Weise, daß unser Buch und das A. Test. überhaupt nur viere kenne. Dazu ist diese Behauptung nicht einmal richtig, denn in Nehem. 12, 22 wird außer jenen vieren noch ein Darius genant, und den Juden im Zeitalter der Makkabäer war nach 1 Makk. 1, 1 auch der Name des lezten Perserkönigs, der von Alexander d. Gr. geschlagen wurde, Darius, wol bekant. Wäre in unserm V. der leztgenante, durch großen Reichtum zu höherer Macht Gelangte in den drei vorher erwähnten mit begriffen, so hätte er als „der dritte" bezeichnet werden müssen. Das Verbum עָמַד sich stellen, dann stehen, wird hier und im Folgenden öfter, wie schon in 8, 23 in der Bed. aufstehen (= קוּם) vom Auftreten eines neuen Herschers gebraucht. Das Zusammenbringen größeren Reichtums als alle (seine Vorgänger) paßt besonders auf Xerxes, vgl. *Herod. III, 96. VI, 27—29* u. *Justini Histor. II, 2.* Lezterer sagt von ihm: *divitias, non ducem laudes, quarum tanta copia in regno ejus fuit, ut, cum flumina multitudine consumerentur, opes tamen regiae superessent.* חֶזְקָתוֹ ist *infinit.* oder *nomen actionis,* das Starkwerden, vgl. 2 Chr. 12, 1 mit 2 Kg. 14, 5 u. Jes. 8, 11. בְּעָשְׁרוֹ ist nicht Apposition dazu: gemäß seinem Reichtume (*Haev.*), sondern gibt das Mittel an, wodurch er stark geworden. „Xerxes verwandte seine Schätze zur Beschaffung und Ausrüstung einer unermeßlichen Streitmacht, um alsdann durch solches חֹזֶק (vgl. Am. 6, 13) Griechenland zu erobern" (*Hitz.*). אֵת מַלְכוּת יָוָן ist nicht Apposition zu הַכֹּל: alles, nämlich das Königreich Javan (*Maur. Kran.*). Dies gibt keinen passenden Sinn; denn der Gedanke, daß הַכֹּל „sie alle" die geteilten griechischen Staaten bezeichne, und die Apposition: das Königreich Javan, andeute, daß sie durch den Krieg mit Xerxes dahin gebracht wurden, sich in die Einheit des macedonischen Königtums zusammenzufassen, konte unmöglich so ausgedrükt werden. Außerdem liegt die Hindeutung auf den Zustand der griechischen Staaten dem Contexte ganz fern. אֵת מ׳ יָוָן ist vielmehr zweites, entfernteres Object und אֵת entweder mit *Haev.* als Präposition *mit* zu fassen, sofern יָעִיר den Begriff des Kampfes, Streites involvirt, oder einfacher mit *Hitz.* als Accusativ des Ziels der Bewegung (vgl. Ex. 9, 29. 33): aufregen, aufbieten nach dem Königreiche Javan, eig.: machen, bewirken, daß alles (הַכֹּל = jedermann vgl. Ps. 14, 3) sich aufmacht nach ... מַלְכוּת nent Daniel Griechenland nach Analogie der orientalischen Staaten als einheitliche geschichtliche Macht, mit Absehen von der in die Weissagung nicht gehörigen politischen Verfassung der griechischen Staaten (*Klief.*). Von dem Conflicte Persiens mit Griechenland geht der Engel v. 3 sofort auf den Gründer des griechischen (macedonischen) Weltreichs über, denn die Weissagung geht nicht auf Prädiction historischer Details aus, sondern erwähnt nur die die geschichtliche Entwickelung constituirenden Momente und Factoren. Der Zug des Xerxes wider Griechenland bringt den welthistorischen Conflict zwischen dem Persertume und dem Griechentume hervor, welcher durch Alexander d. Gr. den Untergang des persischen Reichs herbeiführt. Einen

geschichtlichen Beleg liefert das Antwortschreiben Alexanders an Darius Codomannus bei *Arrian* (*Exped. Alex. II, 14, 4*), worin Alexander seinen Zug gegen Persien damit rechtfertigt, daß Macedonien und das übrige Hellas von den Persern unveranlaßt (οὐδὲν προηδικημένοι) bekriegt worden seien, wofür er die Perser zu strafen beschlossen habe. Hierin liegt der tiefere Grund dafür, daß die Weissagung die Reihe der persischen Könige mit Xerxes schließt, nicht aber darin, daß unter Xerxes die persische Monarchie ihren Höhepunkt erreicht hat und zum Teil schon unter ihm, noch mehr aber nach seiner Regierung der Verfall des Reichs begonnen habe (*Haev. Aub.*), noch weniger in der schon als irrig nachgewiesenen Meinung, daß der makkabäische Jude keine weiteren persischen Könige kenne und den Xerxes mit dem Darius Codomannus verwechsle (*v. Leng. Maur. Hitz.*).

V. 3 u. 4. Auch über das macedonische Reich werden nur kurze, die Beschaffenheit desselben charakterisirende Andeutungen gegeben, die mit den Weissagungen 7, 6 u. 8, 5—8. 21. 22 übereinstimmen, ohne neue Momente hinzuzufügen. Der Gründer des Reiches wird מֶלֶךְ גִּבּוֹר tapferer König, Heldenkönig, genant und sein Reich „eine große Herschaft"; von seiner Regierung heißt es: עָשָׂה כִּרְצוֹנוֹ er tut, schaltet nach seinem Wolgefallen (vgl. 8, 4), um seine Macht als unwiderstehlich und als schrankenloses Belieben zu charakterisiren. Aehnlich schreibt *Curtius X, 5, 35* von ihm: *fatendum est, cum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit. Hujus siquidem beneficio agere videbatur gentibus quidquid placebat.* Durch das כְּ an כְּעָמְדוֹ wird das Auftreten des Königs und der Untergang seines Reichs als gleichzeitig gesezt, um die Kürze seiner Dauer recht stark auszudrücken. עָמְדוֹ darf man nicht anders fassen als עָמַד in v. 3, also nicht übersetzen: wenn er so dasteht *sc.* in der v. 3 beschriebenen Herschermacht (*Kran.*) oder: auf dem Gipfelpunkte seiner Macht (*Haev.*), sondern: wenn (oder sowie) er aufgetreten ist, wird sein Reich zerbrochen[1]. In den Worten liegt auch nicht die Vorstellung, „daß er selber bei Lebzeiten durch gewaltsame Katastrophe um seinen Thron und sein Reich gebracht wird" (*Kran.*); denn die Zertrümmerung des Reichs schließt nicht notwendig die Ermordung des Herschers in sich. Der Gedanke ist nur dieser: Sowie er aufgetreten ist und eine große Herschaft gegründet hat, wird sein Reich auch schon wieder zertrümmert. תִּשָּׁבֵר ist mit Rücksicht auf 8, 8 gewählt, worauf auch das: nach den vier Winden des Himmels zurückweist. Zu וְלֹא לְאַחֲרִיתוֹ darf man weder תֵּחָץ ergänzen, noch läßt es sich „in prägnanter Construction mit תֵּחָץ verbinden"; denn תֵּחָץ von חָצָה bed. zerteilen, woraus sich der Begriff zuteilen nicht entnehmen läßt. Man hat einfach הִיא im Sinne des *verbi substant.*: wird sein, zu suppliren, sowol hier als bei dem folgenden וְלֹא כְמָשְׁלוֹ. Das אַחֲרִית

1) Keiner ernsten Widerlegung bedarf die Conjectur *Hitzig's*, daß עָמַד die Bedeutung des syr. ענד (ܥܢܕ) wandern, sterben habe oder geradezu וּבְעָנְדוֹ „und mit seinem Ableben" zu lesen sei; denn sie ist nur ein Produkt der Befangenheit in dem Vorurteile, daß ein makkabäischer Jude längst vergangene Geschichte in Weissagung gekleidet habe.

bedeutet hier eben so wenig wie Am. 4, 2. 9, 1 Nachkommenschaft = זֶרַע, sondern Rest, Nachblieb, die Hinterbliebenen des Königs, worunter nicht blos seine Söhne, sondern alle Familienglieder desselben begriffen sind. — וְלֹא כְמָשְׁלוֹ und nicht wird es (das Reich) sein gemäß der Herschermacht, die er übte. Dieser dem וְלֹא בְכֹחוֹ 8, 22 entsprechende Gedanke ergibt sich als natürliche Folge aus dem Begriffe der Zerteilung in alle vier Winde, die das Auseinanderfallen in mehrere oder viele kleine Reiche involvirt. — הִנָּתֵשׁ ausgerissen werden (von Pflanzen aus dem Erdboden) bezeichnet die Ausrottung des Bestandes, die Zerstörung und Auflösung des Reichs in Teilreiche. In dieser Zerteilung soll es auf Andere übergehen מִלְּבַד־אֵלֶּה mit Ausschluß jener (der אַחֲרִית), der nachgebliebenen Familienglieder Alexanders. Zu וְלַאֲחֵרִים supplire תִּהְיֶה. In v. 4 wird demnach der prophetische Gedanke ausgesprochen, daß das Reich Javan alsbald, nachdem der tapfere König eine große Herschaft gegründet hat, zertrümmert werden und nach den vier Himmelsgegenden aus einander fallen werde, so daß die einzelnen Teile desselben, ohne zur Macht des zertrümmerten Reiches zu gelangen, nicht den Hinterbliebenen des Gründers, sondern Fremden zuteil werden. Dies hat sich geschichtlich so erfült, daß nach dem plötzlichen Tode Alexanders sein Sohn von der Barsine, Hercules, von seinen Feldherren nicht als Thronfolger anerkant, sondern späterhin durch Polysperchon ermordet wurde, und sein nachgeborener Sohn von der Roxane nebst dessen Vormunde Philipp Aridäus das gleiche Schicksal erlitt, die Feldherren aber, nachdem sie anfangs das Reich in mehr als 30 Teile unter sich geteilt hatten (s. oben S. 214), bald mit einander in Kampf geriethen, woraus endlich vier größere Reiche sich zu dauerndem Bestande erhoben (s. oben S. 246). Vgl. *Diod. Sic. XX, 28. XIX, 105. Pausan. IX, 7. Justin. hist. XV, 2* u. *Appiani Syr. c. 51.*

V. 5 u. 6. Von v. 5 an geht die Weissagung über auf die Kämpfe der Könige des Südens und des Nordens um die Obmacht und die Herschaft über das mitten inne liegende heilige Land, und schildert in v. 5 die Erstarkung dieser beiden Königtümer und in v. 6 einen Versuch ihrer Herscher, sich mit einander zu verbünden. חָזַק stark werden. Der König des Südens ist der Herscher Aegyptens; dies ergibt sich aus dem Contexte und wird durch v. 8 bestätigt. וּמִן שָׂרָיו wird verschieden gedeutet, dabei aber מִן einhellig partitiv gefaßt: einer von seinen Obersten, wie z. B. Neh. 13, 28. Gen. 28, 11. Ex. 6, 25 u. a. Das Suffix an שָׂרָיו läßt sich nicht mit *Chr. B. Mich. Berth. Ros.* u. *Kran.* auf מֶלֶךְ גִּבּוֹר v. 3 beziehen, weil dieses Nomen viel zu entfernt ist, und dann auch עָלָיו auf dasselbe bezogen werden müßte, dadurch aber die Aussage 5^b, daß einer der Obersten des Königs von Javan größere Macht und Herschaft gewinnen würde, als der tapfere König hatte, mit der Aussage v. 4, daß von den Diadochen keiner an Macht der Herschaft Alexanders gleich kommen werde, in Widerspruch treten würde[1]. Das Suffix an שָׂרָיו kann nur auf den unmittelbar vorher-

1) Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt, sondern noch gesteigert durch die Uebersetzung des יֶחֱזַק עָלָיו er überwältigte ihn (*Kran.*), wonach der König von Javan von einem seiner Obersten, dem Könige des Südens, überwältigt zu denken

genanten מֶלֶךְ הַנֶּגֶב gehen: einer von den Obersten des Königs des Südens. Dann aber kann ו an וּמִן nicht die explicative Bed. und zwar haben, sondern ist einfache Copula. Dieser Auffassung steht auch der Atnach unter שָׂרָיו nicht entgegen, denn dieser Accent ist dem Subjecte beigegeben, weil es abgerissen voransteht und durch וְיֶחֱזַק (mit der Copula ו) wieder aufgenommen wird, wie z.B. Ez. 34,19. Der Gedanke ist der: einer der Obersten des Königs des Südens wird zu größerer Macht gelangen als dieser König und eine große Herschaft gründen. Daß dieser Oberste König des Nordens wird oder seine Herschaft im Norden gründet, wird nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus v. 6, wo der König des Südens sich mit dem Könige des Nordens verbündet. לְקֵץ שָׁנִים zu Ende von Jahren d.h. nach Verlauf einer Reihe von Jahren, vgl. 2 Chr. 18,2. Subject zu יִתְחַבָּרוּ (sich verbünden 2 Chr. 20,35) können selbstverständlich nicht die אֲחֵרִים v. 4 (*Kran.*) sein, sondern nur der König des Südens und sein Oberst, der eine große Herschaft gegründet hat, da das Bündnis nach dem folgenden Satze dadurch zu Stande gebracht wird, daß die Tochter des Königs des Südens als Ehegattin zum Könige des Nordens einzieht (בּוֹא אֶל wie Jos. 15,18. Richt. 1,14.), um מֵישָׁרִים zu schaffen, zuwege zu bringen. מֵישָׁרִים Geradheit, synonym mit Gerechtigkeit und Recht Prov. 1,3 bezeichnet hier die Geradheit des Verhaltens der beiden Herscher zu einander im Gegensatz zu der ränkevollen, hinterlistigen Stellung, die sie vorher gegen einander einnahmen, also nicht: Einigung, sondern Aufrichtigkeit im Halten des geschlossenen Bündnisses. — Aber sie wird nicht behalten die Kraft des Armes. עָצַר כּוֹחַ wie 10,8.16 und הַזְּרוֹעַ der Arm als Bild des Beistandes, der Hilfe. Der Sinn ist: sie wird nicht die Kraft behalten, den Beistand, den ihre Verheiratung gewähren solte, zu leisten; sie wird nicht vermögen Aufrichtigkeit des Bündnisses herzustellen und zu erhalten, und so wird der König des Südens mit diesem seinem Beistande nicht bestehen, sondern dem mächtigeren Könige des Nordens erliegen. Dies besagen die folgenden Sätze. Subject zu לֹא יַעֲמֹד ist der מֶלֶךְ נֶגֶב und sein d.h. dieses Königs Beistand ist seine eigene Tochter, welche durch ihre Verehelichung mit dem Könige des Nordens מֵישָׁרִים herstellen solte. Die Aenderung des וּזְרֹעוֹ in וּזְרָעָו um „Arme des Armes" zu erhalten (*Hitz.*), ist willkürlich. וּזְרֹעוֹ ist ein dem im Verbo liegenden Subjecte beioder untergeordnetes zweites Subject: er samt seinem Beistande. Man darf nicht erklären: weder er noch sein Beistand, weil in diesem Falle הוּא nicht fehlen durfte, namentlich bei Vergleichung des folgenden הִיא. Das Nichtbestehen wird weiter positiv bestimt durch וְתִנָּתֵן preisgegeben werden s. v. a. umkommen. Der Plural מְבִיאֶיהָ ist Plural der Kategorie: die sie eingeführt d.h. in die Ehe gebracht haben (מֵבִיא nach בּוֹא zu erkl.),

---

sein soll. Denn der Gedanke, daß der König von Javan bei der Zertrümmerung seines Reiches am Leben geblieben sei und erst, nachdem einer seiner Obersten König des Südens geworden war und eine große Herschaft gegründet hatte, von demselben überwältigt worden sei, widerspricht doch der Aussage in v. 5, daß das Reich des tapfern Königs von Javan zertrümmert werden und nicht seinen Hinterbliebenen, sondern andern mit Ausschluß jener zufallen soll, gar zu stark, als daß man diesen Sinn in die Worte legen dürfte.

ohne Rücksicht auf die Zahl derer, die dabei mit gewirkt haben; vgl. ähnliche Plurale bei Participien Lev. 19,8. Num. 24,9 u. beim Nomen Gen. 21,7. הַיֹּלְדָהּ Particip mit dem Suffixe, wobei der Artikel das Relativum אֲשֶׁר vertritt. מַחֲזִקָהּ in derselben Bed. wie in v. 1: der Unterstützende, Helfer. Der Sinn ist: nicht allein sie, sondern alle, welche zur Stiftung dieser Ehe und des durch dieselbe zu erstrebenden Zieles mitgewirkt haben. בָּעִתִּים hat den Artikel: in den, für jede dieser Personen bestimmten Zeiten.

V. 7—9. Darüber wird heftiger Krieg entbrennen, in welchem der König des Nordens unterliegt. Einer vom Schößlinge ihrer Wurzeln wird auftreten. מִן an מִנֵּצֶר ist partitiv, wie v. 5 und נֵצֶר collectivisch gebraucht. Das Bild erinnert an Jes. 11,1, ist aber anders gewendet. Das Suffix an שָׁרָשֶׁיהָ geht auf die Königstochter v. 6. Ihre Wurzeln sind ihre Eltern, und der Schößling ihrer Wurzeln ein Bruder der Königstochter, nicht aber ein Descendent der Tochter, wie *Kran.* mit Außerachtlassung des נֵצֶר meint. כַּנּוֹ ist Accusativ der Richtung, wofür v. 20. 21. 38 deutlicher עַל כַּנּוֹ steht; das Sufix geht auf den König des Südens, der in יַעֲמֹד v. 6[b] noch Subject war. יָבֹא אֶל הַחַיִל nicht: er wird zum (zu seinem) Heere abgehen (*Mich. Berth. v. Leng. Hitz. Klief.*), dies würde innerhalb der durchweg charakteristisch bedeutungsvollen Schilderung eine sehr schleppende Bemerkung sein (*Haev. Kran.*); aber auch nicht: er gelangt zu Macht (*Haev.*), wobei dem Artikel הַחַיִל nicht sein Recht wird, sondern: er wird an die Streitmacht kommen d. h. gegen das Heer des Feindes d. i. des Königs des Nordens anrücken (*Kran.*). בּוֹא אֶל wie Gen. 32,9. Jes. 37, 33 vom feindlichen Anrücken gegen ein Lager, eine Stadt, um sie anzugreifen, im Unterschiede von dem folgenden יָבֹא בְּמָעוֹז in die Festung eindringen. מָעוֹז hat collective Bedeutung, wie das darauf sich beziehende בָּהֶם zeigt. עָשָׂה בְּ tun an oder mit jem. vgl. Jer. 18,23 d. h. mit ihm schalten, *ad libidinem agere* (*Maur.*), sachlich dem כִּרְצוֹנוֹ v. 3. 36 u. ä. entsprechend. הֶחֱזִיק Macht zeigen, beweisen d. h. seine Uebermacht zur Geltung bringen, wobei man kein Object zu ergänzen braucht. V. 8. Um das eroberte Reich ganz in seine Gewalt zu bringen, wird er die Götter desselben samt allen kostbaren Schätzen nach Aegypten wegführen. Die Wegführung der Götzenbilder war eine gewöhnliche Maßregel der Eroberer, vgl. Jes. 46,1 f. Jer. 48,7. 49,3 u. a. In den Götzenbildern wurden die Götzen selbst mit weggeführt, daher אֱלֹהֵיהֶם zuerst genant. נְסִכֵיהֶם bed. hier nicht Trankopfer, sondern Gußbilder; die Form ist analog dem Plur. פְּסִילִים von פֶּסֶל gebildet, wogegen auch נְסִיכָם *libationes* Deut. 32,38 für נִסְכֵּיהֶם Jes. 41,29 steht. Das Suffix ist nicht auf אֱלֹהִים zu beziehen, sondern gleich dem Suffix an אֱלֹהֵיהֶם auf die Bewohner des eroberten Landes. כֶּסֶף וְזָהָב sind Apposition zu כְּלֵי חֶמְדָּתָם, nicht Stoff-Genitiv (*Kran.*), weil auf ein durch ein Suffix determinirtes Nomen nicht noch ein eigenschaftlicher Genitiv folgen kann. וְהוּא שָׁנִים יַעֲמֹד וגו übersetzen *Haev. v. Leng. Maur. Hitz. Ew. Klief.*: er wird (einige) Jahre lang abstehen vom Könige des Nordens. Sprachlich läßt sich diese Uebersetzung allenfalls rechtfertigen, denn עָמַד c. מִן *seq. infinit.* hat Gen. 29,35 die Bed. abstehen von, und Abstehen vom Kriege könte concis gesagt sein für: ab-

stehen vom Bekriegen desselben. Aber in den Zusammenhang paßt diese Auffassung nicht. Erstlich steht ihr entgegen das jedenfalls nachdrucksvolle וְהוּא, das sich nicht begreifen läßt, wenn weiter nichts gesagt sein solte, als daß der König des Südens, nachdem er die Festungen des feindlichen Landes erobert und dessen Götzen und Schätze weggeführt hat, Jahre lang vom Kriege abstand. וְהוּא führt vielmehr darauf, daß der mit ihm eingeleitete Satz ein neues wichtiges Moment aussagt, das sich nicht von selbst aus der siegreichen Bewältigung des Feindes und seines Reiches ergibt. Hiezu komt, daß sich der Inhalt von v. 9, wo Subject zu בָּא nur der König des Nordens sein kann, mit dem Abstehen des Königs des Südens vom Bekriegen des Königs des Nordens nicht zusammenreimen läßt. Durch die Bemerkung *Ewald*'s: „mit so erbärmlichen Hin- und Herzügen schwächen sie sich gegenseitig" wird die Sache nicht begreiflich gemacht. Denn einmal war das Eindringen des Königs des Südens in die Festungen seines Feindes und die Wegführung der Götter und Schätze desselben kein erbärmlicher, erfolgloser Zug; sodann aber sieht man nicht ein, wie der völlig gedemütigte König des Nordens, nachdem sein Besieger vom Kriege abstand, in der Lage war, in dessen Reich einzudringen und dann wieder in sein Land zurückzukehren. Würde sein Besieger ihm das gestattet haben? Wir müssen daher mit *Winer, Ges. de W.* u. *Kran.* nach dem Vorgange des Syr. u. der *Vulg.* יַעֲמֹד מִן in der Bed. Standhalten vor, nehmen, מִן im Sinne von מִפְּנֵי *contra,* wie es Ps. 43, 1 mit רִיב construirt ist, wofür auch der Umstand spricht, daß עָמַד in v. 6. 15. 17 u. 25 diese Bedeutung hat. Hiebei komt nicht nur וְהוּא zu seinem Rechte: *und er,* derselbe der in die Festungen seines Gegners eingedrungen ist und seine Götter weggeführt hat, wird auch Stand halten gegen ihn, seine Uebermacht Jahre lang behaupten; sondern auch v. 9 erhält einen passenden Anschluß, indem er zeigt, wie derselbe Stand hält. Der König des Nordens wird zwar nach einiger Zeit in das Reich des Königs des Südens einfallen, aber in sein Land zurükkehren, weil er nämlich nichts ausrichten kann. Als Subject zu וּבָא v. 9 will *Kran.* den König des Südens denken; dies ist unmöglich, denn dann müßte es בְּמַלְכוּתוֹ heißen, zumal im Parallelismus mit אַדְמָתוֹ. So wie die Worte lauten, kann מֶלֶךְ הַנֶּגֶב nur Genitiv zu בְּמַלְכוּת sein; damit wird die Annahme, daß „der König des Südens Subject" sei, ausgeschlossen, weil die Worte: der König des Südens zieht in das Königreich des Südens und kehrt in sein Land zurük, keinen Sinn haben, sobald nach dem Contexte der Süden Aegypten bezeichnet. Mit dem וּבָא tritt also ein Wechsel des Subjects ein, der zwar für unsere deutsche Sprachweise auffällig erscheint, aber im Hebräischen öfter vorkomt, und z. B. gleich in v. 11ᵃ sich wiederholt, wo selbst *Kran.* treffend bemerkt: „Subject ist hier nicht die haupthandelnde Person der ersten Vershälfte, sondern die eben zulezt syntaktisch nachdrucksvoll in den Vordergrund gestelte und so als Subject befürwortete Person." Der nämliche Fall findet in 9ᵃ statt, wo gleichfalls das mit וּבָא eintretende Subject: der König des Nordens, durch das nachdrucksvoll an das Ende von v. 8 gestelte מֶלֶךְ הַצָּפוֹן befürwortet ist. Durch Erwähnung eines Zugs des Königs des Nordens in das Reich des Königs des Südens, von dem er ohne Erfolg

zurükkehrte, wird der Uebergang zu der folgenden Schilderung der Uebermacht des Königs des Nordens über den König des Südens gebahnt.

V. 10—12. Entscheidende Kämpfe. In v. 10 bezieht sich das Suffix an בָּנָיו auf den König des Nordens, der in v. 9 die handelnde Person war. So alle Ausll. mit Ausnahme *Kran.*'s, welcher בנו von dem Sohne des ägyptischen Fürsten verstehen will, wonach dieser V. von in Uebermut aus freien Stücken gesuchten Feindseligkeiten des Königs des Südens gegen den des Nordens handeln soll. Aber diese Auffassung scheitert — von andern gegen sie sprechenden Gründen abgesehen — an dem Inhalte des 11. V. Das sich Erbittern des Königs des Südens und sein Ziehen in den Kampf wider den König des Nordens sezt voraus, daß der leztere durch einen Angriff diese Erbitterung hervorgerufen hat. Außerdem ist die Schilderung in v. 10 viel zu großartig, als daß man sie auf in bloßem Mutwillen geübte Feindseligkeiten beziehen könte. Zu solchen Kämpfen sammelt man nicht eine Menge starker Heere, und wenn diese starken Heere bis zur Festung des feindlichen Landes vordringen, dann fehlt für den siegreich Vordringenden der Anlaß zum Erbittertwerden zu neuem Kriege. Das *Chet.* בנו wird von den Masoreten richtig als Plural gefaßt, den die folgenden Verba fordern, während die Singulare וּבָא וְשָׁטַף וְעָבַר sich daraus erklären, daß die Heere in הֲמוֹן einheitlich zusammengefaßt sind. בָּא בוֹא drükt das unaufhaltsame Kommen oder Vordringen aus, während die an Jes. 8,8 erinnernden Verba שָׁטַף וְעָבַר die Ueberflutung des Landes von den Massen des feindlichen Heeres malerisch schildern. וְיָשֹׁב (Jussiv, die göttliche Fügung andeutend) und soll wiederkehren, drükt nach dem עָבַר dem Durchziehen des Landes die Wiederholung der Ueberschwemmung des Landes durch Kriegsscharen aus, nicht die neue Rüstung zum Kriege (*Haev.*), sondern erneuten Einfall in das Gebiet des Feindes, wobei sie den Krieg fortführen עַד מָעֻזֹּה bis zur Festung des Königs des Südens, dem בְּמָעוֹז מֶלֶךְ הַצָּפוֹן v. 7 correspondirend. Das *Chet.* יִתְגָּרוּ ist nicht zu ändern, das *Keri* יִתְגָּרֶה ist conformirend. Dieses Verbum bed. eigentlich: sich zum Kriege regen d. h. rüsten, dann sich in Krieg einlassen, und hat im ersten Versgliede die erste Bedeutung, im lezten die zweite. Das gewaltige Vordringen des Gegners wird den König des Südens heftig erbittern, in großen Zorn versetzen, daß er ausziehen wird mit ihm zu streiten. Der Gegner stelt eine große Menge Streiter auf, aber diese wird in seine Hand, in die Hand des Königs des Südens, dahingegeben. הֶעֱמִיד הָמוֹן רָב vom Könige des Nordens zu verstehen, fordert der Context, sowol v. 12 als besonders das הֶעֱמִיד הָמוֹן רַב מִן־הָרִאשׁוֹן (v. 13). נִתַּן בְּיָדוֹ verstehen *v. Leng. Maur. Hitz.* von der Uebernahme des Befehls über das Heer — gegen den Sprachgebrauch von נָתַן בְּיַד in die Hand geben = preisgeben, vgl. 1 Kg. 20,28 u. Dan. 1,2. 8,12. 13, und gegen den Context. Die Aufstellung des Heeres sezt ja schon die Macht, über dasselbe zu verfügen, voraus, so daß es nicht erst hinterdrein in die Macht dessen, der es aufgestelt hat, gegeben zu werden braucht. Auch ist der Ausdruck: in seine Hand geben für: unter sein Commando stellen, unerhört in der Schrift. Hiezu komt, daß der Artikel הֶהָמוֹן auf הָמוֹן רָב zurükweist. Ist aber הֶהָמוֹן das vom Könige des Nordens aufgestelte Heer,

so kann es nur in die Hand des Feindes d.i. des Königs des Südens dahingegeben werden, also das Suffix an בְּיָדוֹ sich nur auf diesen beziehen. Damit stehen die Aussagen in v. 12 im Einklange, sofern dieselben anerkantermaßen vom Könige des Südens handeln. V. 12 bringt nämlich die Erläuterung zu dem lezten Satze des 11. V., d.h. gibt näher an, wie die große Menge der Feinde in seine Hand gegeben wird. Die beiden ersten Sätze des 12. V. stehen in Correlation zu einander, wie der Wechsel des Tempus und das Fehlen der Copula vor יָרוּם zeigt (das *Keri* וְרָם ist eine aus Mißverstand hervorgegangene Correctur). Der Sinn ist der: So wie die Menge sich erhebt, wächst sein Mut. הֶהָמוֹן mit dem Artikel kann nur die V. 12 genante Heeresmacht des Königs des Nordens sein. Die Annahme, daß das ägyptische Heer gemeint sei, ist Erzeugnis der Verlegenheit, aus der Verkennung des richtigen Verhältnisses, in welchem das Perf. וְנִשָּׂא zu dem Imperf. יָרוּם steht, hervorgegangen. נִשָּׂא wie Jes. 33, 10 sich erheben zum Streit; רוּם לֵבָב das Hochwerden des Herzens, gewöhnlich im Sinne des Hochmutes, hier das Wachsen des Mutes, aber so daß Hochmut nicht ganz auszuschließen ist. Subject zu יָרוּם ist der König des Südens, auf welchen das Suffix an בְּיָדוֹ v. 11 hinwies. In gehobenem Mute wirft er Myriaden, nämlich die gewaltige Menge der Feinde nieder, gelangt aber doch nicht zu Macht, erlangt die angestrebte Uebermacht über den König des Nordens und dessen Reich nicht. Richtig, nur den Sinn nicht ganz erschöpfend übersezt *Vulg.* das וְלֹא יָעוֹז *sed non praevalebit.* Dieser Gedanke wird in

V. 13—15 ausgeführt und begründet. V. 13. Der König des Nordens kehrt in sein Land zurück, bringt ein Heer zusammen, zahlreicher als das frühere war, und wird dann gegen Ende der Zeiten von Jahren wieder kommen mit großer Heeresmacht und vielem Zeuge. רְכוּשׁ das Erworbene, die Habe, ist das zur gehörigen Ausrüstung des Heeres erforderliche Zeug — „die Bedingung zu einer erfolgreichen kriegerischen Expedition" (*Kran.*). Sehr zu beachten ist die dem בָּעִתִּים v. 6 correspondirende Zeitbestimmung: לְקֵץ הָעִתִּים שָׁנִים, in welcher שָׁנִים ebenso zu fassen ist, wie יָמִים bei שָׁבֻעִים 10, 3. 4 u. andern Zeitbestimmungen, d.h. andeutet, daß die עִתִּים sich über Jahre erstrecken, Jahre lang dauernde Zeiten sind. הָעִתִּים mit dem bestimten Artikel sind in prophetischer Rede die von Gott bestimten Zeiten. V. 14. In jenen Zeiten nämlich werden Viele auftreten gegen den König des Südens (עָמַד עַל wie 8, 25 u. a.), auch בְּנֵי פָּרִיצֵי עַמְּךָ gewalttätige Leute deines Volks (der Juden) werden sich wider ihn erheben. בְּנֵי פָּרִיצִים sind solche, die zur Klasse der gewalttätigen, die Schranken des göttlichen Gesetzes (Ez. 18, 10) durchbrechenden Menschen gehören. Solche werden sich erheben לְהַעֲמִיד חָזוֹן um Weissagung zu bestätigen d.h. in Erfüllung zu bringen. הַעֲמִיד = קַיֵּם Ez. 13, 6, wie עָמַד = קוּם bei Daniel und überhaupt im späteren Hebraismus. Dies haben seit *Hieron.* fast alle Ausll. auf die Gesichte Daniels von den Drangsalen unter Antiochus Ep. c. 8, 9—14, bes. v. 23 bezogen. Das ist insofern richtig, als der Abfall einer Partei unter den Juden von dem väterlichen Gesetze in heidnisches Wesen dazu beitrug, die Drangsale herbeizuführen, welche durch Antiochus Ep. über die Theokratie hereinbrachen. Aber

die Beschränkung des חָזוֹן auf jene bestimten Weissagungen ist zu eng. חָזוֹן ohne Artikel ist die Weissagung in umfassender Allgemeinheit und auf alle Weissagungen auszudehnen, welche dem Volke Israel für den Abfall vom Gesetze und von seinem Gotte schwere Züchtigungen und Leiden androhen. וְנִכְשָׁלוּ sie werden straucheln d. h. zu Falle kommen. „Der Abfall wird ihnen keinen Gewinn, sondern die geweissagten Leiden über sie bringen" (*Klief.*). — In v. 15 wird mit וְיָבֹא das יָבוֹא בוֹא v. 13 wieder aufgenommen und der Erfolg des Krieges verkündigt. שָׁפַךְ סוֹלְלָה Belagerungswall aufschütten, vgl. Ez. 4, 2. 2 Kg. 19, 32 u. a. עִיר מִבְצָרוֹת Stadt von Festungswerken, ohne Artikel gleichfalls collectiv von den Festungen des südlichen Reichs überhaupt. Vor solcher Macht werden die Arme d. h. die Streitkräfte des Südens nicht Stand halten; selbst sein auserlesenstes Volk wird dazu nicht die Kraft besitzen.

V. 16—19. Die weiteren Unternehmungen des Königs des Nordens. V. 16. In das Reich des Südens eingedrungen soll er darin nach Belieben schalten, ohne daß jemand ihm Widerstand zu leisten vermag; ähnlich wie früher der König des Südens im Reiche des nordischen Königs geschaltet hatte (v. 7). Mit וְיַעַשׂ treten Jussive anstatt der Futura ein, vgl. וְיָשֵׂם, יִתֶּן (v. 17), יָשֵׁב (v. 18 u. 19), anzuzeigen, daß das weitere Tun und Vornehmen des Königs des Nordens nach göttlichem Verhängnisse geschieht. הַבָּא אֵלָיו ist der ins Land des Südens Gekommene, der König des Nordens (v. 14 u. 15). Auf der Höhe des Siegs angelangt verfält er dem Verhängnisse des Hochmuts und Uebermutes, wodurch er seinen Sturz und Untergang herbeiführt. Nachdem er das Reich des südlichen Königs bezwungen, wird er auftreten im Lande der Zierde d. i. im heiligen Lande (hinsichtlich אֶרֶץ הַצְּבִי s. zu 8, 9). וְכָלָה בְיָדוֹ ist Umstandssatz und כָלָה nicht Verbum, sondern Substantivum: und Vertilgung ist in seiner Hand. Nur diese Bed. von כָּלָה ist sprachlich gesichert, s. zu 9, 27, nicht aber die infolge ungehöriger Herbeiziehung geschichtlicher Ereignisse dem Worte beigelegte Bed. Vollbringen, *perfectio,* wonach *Haev. v. Leng. Maur. Klief.* übersetzen: und es (das heilige Land) wird völlig in seine Hand gegeben. כָּלָה bed. Vollendung nur im Sinne der Vernichtung, des Garausmachens, auch in 2 Chr. 12, 12 u. Ez. 13, 13. Für den Gebrauch des בְיָדוֹ von geistigen Dingen, die man vorhat oder erstrebt, vgl. Hi. 11, 14. Jes. 44, 20. Die Vertilgung bezieht sich aber nicht auf Aegypten (*Hitz.*), sondern auf das heilige Land, in welchem gewalttätige Leute (v. 14) mit dem heidnischen Könige gemeinsame Sache machen und dadurch ihm Waffen zum Verderben des Landes in die Hand geben. — V. 17 wird sehr verschieden erklärt. Nach dem Vorgange des *Hieron.*, welcher übersezt: *et ponet faciem suam ut veniat ad tenendum universum regnum ejus* und erläuternd dazu bemerkt: *ut evertat illum h. e. Ptolemaeum, sive illud h. e. regnum ejus,* übersetzen Viele לָבוֹא בְּתֹקֶף וגו׳: zu kommen in die oder gegen die Stärke seines ganzen (des ägyptischen) Reiches (*Ch. B. Mich. Venem. Haev. v. Leng. Maur.*) d. h. in die Uebermacht über das ägypt. Reich zu gelangen (*Klief.*). Aber gegen die leztere Auffassung spricht schon entscheidend der Umstand, daß תֹּקֶף Stärke nicht im activen Sinne = Macht über etwas bedeutet, sondern nur im intransitiven oder

passiven Sinne, Stärke als Eigenschaft jemandes. Außerdem spricht gegen beide Erklärungen sowol der Sprachgebrauch des בּוֹא *c.* בְּ *rei*, welches nicht bedeutet: in oder gegen eine Sache kommen, sondern kommen mit, vgl. בּוֹא בְּחַיִל mit Macht kommen v. 13, ferner Jes. 40, 10. Ps. 71, 16, als auch der Context, indem von dem laut v. 15 u. 16 völlig überwundenen Süden nicht noch תֹּקֶף מַלְכוּתוֹ ausgesagt werden kann. Richtig schon *Theodot.*: εἰςελθεῖν ἐν ἰσχύϊ πάσης τῆς βασιλείας αὐτοῦ, *Luther*: daß er mit Macht seines ganzen Reichs komme; ähnlich *M. Geier*, *Hitz.* u. *Kran.* Der König des Nordens beabsichtigt also, mit der Gewalt seines ganzen Reiches zu kommen, um das Reich des Südens ganz zu erlangen. וִישָׁרִים עִמּוֹ ist Umstandssatz, die Art bestimmend, wie er seine Absicht erreichen will. יְשָׁרִים Plural des Adjectivs יָשָׁר in sachlicher Bedeutung: Gerades, *recta*, wie Prov. 16, 13, *proba* (*Ew.* Gramm. §. 172[b], während er im Comment. das Wort durch Abkommen übersezt). עִמּוֹ bei sich d.h. im Sinne habend. Der Sinn des Satzes bestimt sich nach dem לַעֲשׂוֹת מֵישָׁרִים v. 6 dahin: in der Absicht, ein grades, rechtliches Verhältnis herzustellen, nämlich dadurch, daß er mittelst einer politischen Heirat das Reich des Südens an sich bringt. וְעָשָׂה ist ein Satz für sich: er wird's tun, ausführen; es bedarf daher nicht der willkürlichen Textänderung יַעֲשֶׂה von *Hitz.* — Die zweite Vershälfte beschreibt, wie er diese Absicht ausführt, aber seinen Zweck doch nicht erreicht. Die Tochter der Weiber soll er ihm geben. בַּת הַנָּשִׁים d.i. die von den Weibern Abstammende, die den Charakter der Weiber hat. הַנָּשִׁים Plural der Gattung, wie כְּפִיר אֲרָיוֹת Richt. 14, 5. בֶּן אֲתֹנוֹת Sach. 9, 9. Das Suffix an לְהַשְׁחִיתָהּ wird von Vielen auf מַלְכוּתוֹ bezogen, aber diese Beziehung fält mit der unrichtigen Fassung des בְּתֹקֶף als Ziel des Kommens. Da in der ersten Vershälfte das Ziel des Unternehmens nicht genant, in v. 16 aber dieses Ziel durch אֵלָיו angedeutet ist, so kann das fragliche Suffix nur auf בַּת הַנָּשִׁים bezogen werden. So richtig *J. D. Mich. Berth. Ros.*, nur daß die ersteren dem לְהַשְׁחִיתָהּ die sprachlich unhaltbare Bed.: um sie zu einer moralisch schlechten Handlung zu verleiten, geben, *Hitz.* aber den Text ändert, das Suffix streicht und übersezt: um Schlechtigkeit zu verwirklichen. הִשְׁחִית bed. nur: verderben, zu Grunde richten, לְהַשְׁחִיתָהּ also: um sie zu verderben (*Kran.*). Dies war freilich nicht Absicht der Heirat, sondern nur der Erfolg; aber der Erfolg wird als beabsichtigt dargestelt, um den Gedanken, daß die Heirat nach höherer Fügung nur zum Verderben der Tochter führen konte, scharf auszudrücken. Die lezten Sätze sagen die Erfolglosigkeit der Maßnahme aus. Die Verba sind Föminina, nicht Neutra, also nicht: es wird weder bestehen noch ihm gelingen (*v. Leng. Maur. Hitz.*), sondern: sie (die Tochter) wird nicht bestehen, die vom Vater beabsichtigten Pläne nicht ausführen können. Die Worte וְלֹא־לוֹ תִהְיֶה stehen nicht für וְלֹא תִהְיֶה לוֹ sie wird ihm nicht werden oder nicht für ihn sein. In diesem Falle müßte לֹא mit dem Verbo verbunden sein. Nach dem Textlaute gehört לֹא־לוֹ zusammen, einen Begriff bildend, wie לֹא כֹחַ kraftlos u. ähnliche (vgl. *Ew.* §. 270[e]): sie wird ein Nichtihm sein d.h. er wird von ihr gar nichts haben.

V. 18f. Weiter treibt ihn sein Verhängnis zu einem Angriffe auf die

Inseln und Küstenländer des Westens (אִיִּים), von welchen er viele einnimt. וישׁב ist nicht nach dem *Keri* in וְיָשֵׂם zu ändern; denn von Aegypten nach den Inseln sich wendend kehrt er sein Gesicht zurück, seinem Lande im Norden zu. Die beiden folgenden Sätze werden von den meisten Ausll. so erklärt: aber ein Feldherr wird sein Höhnen ihm legen (zum Schweigen bringen), außerdem daß er ihm sein Höhnen zurückgeben (vergelten) wird. Dies wird dann nach dem Vorgange des *Hieron.* auf den Zug des *Antiochus* gegen die unter römischen Schutz stehenden griechischen Inseln bezogen, wofür derselbe von dem Consul Lucius Scipio (Asiaticus) bei Magnesia am Sipylus in Lydien aufs Haupt geschlagen wurde. Aber die fragliche Uebersetzung ergibt nur dann einen erträglichen Sinn, wenn man בִּלְתִּי in der Bed. überdem, dazu noch, nimt, die es nicht hat und seiner Etymologie nach nicht haben kann. In allen Stellen, wo man es deutsch so ausdrükt, geht ein negativer Satz vorauf, vgl. Gen. 43,3. 47,18. Richt. 7,14, oder ein Fragesatz mit verneinendem Sinne, wie Am. 3,3.4; demnach müßte hier לֹא vor חֶרְפָּתוֹ stehen, wenn man es *außerdem daß* oder *nur* übersetzen wolte. בִּלְתִּי hat den Begriff der Exception und kann nach einer affirmativen Aussage deutsch nur durch *jedoch* wiedergegeben werden, indem der mit בִּלְתִּי eingeführte Satz die voraufgehende Aussage beschränkt. So hat schon *Theodot.* richtig übersezt: *καταπαύσει ἄρχοντας ὀνειδισμοῦ αὐτῶν, πλὴν ὁ ὀνειδισμὸς αὐτοῦ ἐπιστρέψει αὐτῷ*, und in engem Anschlusse hieran *Hieron.: et cessare faciet principem opprobrii sui et opprobrium ejus convertetur in eum.* Aehnlich die *Peschito.* Dieser Auffassung müssen wir mit *Kran.* beitreten, demnach וְהִשְׁבִּית וגו׳ noch vom Könige des Nordens verstehen, und das unbestimte קָצִין in unbestimter Allgemeinheit oder collectiv und חֶרְפָּתוֹ als zweites dem קָצִין untergeordnetes Object fassen und לוֹ als Dativ auf קָצִין beziehen. Dadurch gewint das zweite חֶרְפָּתוֹ den seiner Stellung vor dem Verbo entsprechenden Nachdruck, als Gegensatz zu חֶרְפָּתוֹ לוֹ: jedoch sein Schmähen d.h. die Schmach die er den Häuptlingen angetan, werden sie ihm vergelten. Subject zu יָשִׁיב ist das collectivische קָצִין. Die Aussage des lezten Satzes leitet über zu dem in v. 19 verkündigten Sturze des Königs des Nordens, der seine Macht auch über den Westen ausbreiten wolte. Da die Häuptlinge (Fürsten) der Inseln sein Schmähen ihm zurückgeben, d.h. den Angriff auf sie ihm vergelten, so wird er genötigt sich auf die Festungen seines Landes zurückzuziehen. Damit begint sein Fall, der mit völligem Untergange endet.

V. 20. An seiner Stelle ersteht einer, welcher נוֹגֵשׂ durch die Zier des Reiches ziehen läßt. נוֹגֵשׂ Dränger verstehen die Meisten von einem Tributeintreiber, wofür man sich auf נָגַשׂ 2 K. 23,35 beruft, und הֶדֶר מַלְכוּת vom heiligen Lande, und denken dann an Heliodor, welchen Seleucus Nikator nach Jerusalem sandte, um den Tempelschatz in Beschlag zu nehmen. Allein diese Fassung der Worte ist entschieden zu eng. נָגַשׂ bedeutet zwar 2 K. 23,35 Gold und Silber eintreiben, aber daraus folgt nicht, daß נוֹגֵשׂ, wo Gold und Silber nicht dabei steht, die Bed. Tribut eintreiben habe. Das Wort bezeichnet überhaupt den Dränger, der das Volk sowol zu schweren Arbeiten antreibt als mit andern Lasten drängt und

drükt. הֶדֶר מַלְכוּת ist nicht gleichbedeutend mit אֶרֶץ הַצְּבִי v. 16, sondern steht dem הוֹד מַלְכוּת v. 21 viel näher, und bezeichnet die Herrlichkeit des Königreiches, jenes die Majestät des Königtums. Die Herrlichkeit des Reichs wurde durch נוֹגֵשׂ heruntergebracht, und הֶעֱבִיר bezieht sich auf das ganze Reich des betreffenden Königs, nicht blos auf das heilige Land, welches nur einen Teil seines Königreiches bildete. Durch diese Bedrückung seines Reiches bereitet er sich in kurzer Zeit den Untergang. יָמִים אֲחָדִים wie Gen. 27, 44. 29, 20 Bezeichnung einer sehr kurzen Zeit. Die Beziehung des בְּיָמִים אֲחָדִים auf die Zeit nach der Plünderung des Jerusalemischen Tempels durch Heliodor ist nicht nur willkürliche Einlegung, sondern auch sprachwidrig, da בְּ nicht *post* bedeutet. וְלֹא בְאַפַּיִם im Unterschiede und Gegensatze von וְלֹא בְמִלְחָמָה kann nur private Feindschaft oder Privatrache bedeuten. Weder durch Zorn d. h. Privatrache noch durch Krieg deutet auf unmittelbares Gottesgericht hin.

Fassen wir nun, bevor wir in der Auslegung weiter gehen, den Inhalt der Verkündigung von 5—20 übersichtlich zusammen, um uns über das Verhältnis derselben zur geschichtlichen Erfüllung Klarheit zu verschaffen, so haben sich uns folgende Gedankenreihen herausgestelt: Nach dem Zerfalle des javanischen Weltreichs (v. 4) wird der König des Südens zu Macht gelangen und einer von seinen Fürsten wird eine noch größere Herschaft im Norden gründen (v. 5). Nach einer Reihe von Jahren werden beide eine Verbündung stiften, indem der König des Südens seine Tochter an den König des Nordens verheiratet, um ein gerades Verhältnis unter sich herzustellen; aber dieses Bündnis wird zum Verderben sowol der Tochter, als ihres Vaters und aller welche zur Stiftung dieser Ehe mitgewirkt haben, ausschlagen (v. 6). Hierauf wird ein Sprößling jenes Königs des Südens einen Krieg gegen den König des Nordens unternehmen, siegreich in das Land des Gegners eindringen, große Beute machen und nach Aegypten wegführen und Jahre lang die Obmacht behalten, daß der König des Nordens zwar in sein Reich kommen aber, ohne etwas auszurichten, heimkehren wird (v. 7—9). Auch seine Söhne werden mit einer Menge von Heeren das Reich des Südens zwar überschwemmen, aber die Menge wird in die Hand des Königs gegeben werden, dieser aber dadurch, daß er Myriaden niederwirft, nicht zu Macht kommen. Der König des Nordens wird mit einem noch zahlreicheren Heere wiederkehren; gegen den König des Südens werden Viele, auch treulose Glieder des jüdischen Volks aufstehen, und der König des Nordens wird die festen Städte einnehmen, ohne daß der König des Südens die Kraft, ihm Widerstand zu leisten, haben wird (v. 10—15). Der Sieger wird nun in dem eroberten Lande nach Belieben schalten und im heiligen Lande Fuß fassen mit der Absicht es zu verderben. Darauf wird er mit der ganzen Macht seines Reiches gegen den König des Südens kommen und durch Verheiratung seiner Tochter ein gerades Verhältnis mit demselben begründen wollen, damit aber nur das Verderben seiner Tochter herbeiführen. Endlich wird er einen Angriff auf die Inseln und Küstenländer des Westens unternehmen, aber von den Häuptlingen derselben geschlagen werden und in die Festungen seines Landes sich zurückziehen müssen und fallen (v. 16—19).

Sein Nachfolger aber, welcher durch die herrlichsten Gegenden des Reiches Dränger ziehen läßt, wird in kurzer Zeit vernichtet werden (v. 20).

Die Weissagung schildert also, wie in dem Kampfe der Könige des Südens und des Nordens zuerst der König des Südens den Norden überwindet, aber auf der Höhe seines Sieges durch Aufstände und den Abfall einer abtrünnigen Partei der Juden der Macht seines Gegners unterliegt, worauf dieser in seinem Trachten nach fester Begründung und weiterer Ausbreitung seiner Macht durch einen Angriff auf den Westen seinen Sturz herbeiführt und sein Nachfolger infolge der Bedrückung seines Reiches in wenig Tagen den Untergang findet. — Da nun der König, der an seiner Stelle auftritt (v. 21 ff.), nachdem er zu Macht gekommen, sich wider den heiligen Bund erhebt, den ständigen Cultus im Tempel des Herrn abschaft u. s. w., nach dem geschichtlichen Zeugnisse in den BB. der Makkabäer der Seleucide Antiochus Epiphanes ist, so erstrekt sich die prophetische Verkündigung v. 5—20 über den Zeitraum von der Teilung der Monarchie Alexanders unter seine Feldherrn bis zum Regierungsanfange des Antiochus Ep. im J. 175 v. Chr., welchen laut der Geschichte die Regierungen von 7 syrischen und 6 ägyptischen Königen ausfüllen:

Seleukus Nikator	von 310	Ptolemäus Lagi	von 323	v. Chr. ab
Antiochus Sidetes	„ 280	Ptol. Philadelphus	„ 284	„
Antiochus Theos	„ 260			
Seleukus Kallinikus	„ 245	Ptol. Euergetes	„ 246	„
Seleukus Keraunos	„ 225			
Antiochus der Große	„ 223	Ptol. Philopator	„ 221	„
		Ptol. Epiphanes	„ 204	„
Seleukus Philopator	„ 186	Ptol. Philometor	„ 180	„

In der prophetischen Verkündigung aber lassen sich nur 4 Könige des Nordens (einer v. 5—9; seine Söhne v. 10—12, ein dritter v. 13—19 und der vierte v. 20) und 3 Könige des Südens (der erste v. 5 u. 6, der Sprößling v. 7—9 und der König v. 10—15) deutlich unterscheiden, wobei bei jenen das Verhältnis der Söhne (v. 10) zu dem von v. 11 an genanten unbestimt gelassen ist und bei den Königen des Südens zweifelhaft bleibt, ob der, von welchem v. 9—15 die Rede ist, von dem „Schößlinge ihrer Wurzeln" (v. 7) verschieden oder mit ihm identisch ist. Schon dieser Umstand zeigt, daß die Weissagung nicht von einzelnen geschichtlichen Personen handelt, sondern den König des Südens und den des Nordens nur als Repräsentanten der Macht dieser beiden Reiche in Betracht zieht. Von diesen Königen werden zwar specielle Taten und Unternehmungen ausgesagt, welche auf bestimte Personen hindeuten, z. B. von dem Könige des Nordens, daß er einer der Fürsten des Königs des Südens war und eine größere Herschaft als dieser gründete (v. 5), die Verheiratung der Tochter des Königs des Südens an den König des Nordens (v. 6), später das Gleiche von der Tochter des Königs des Nordens (v. 17) und andere specielle Umstände in den Kämpfen beider mehr, die sich nicht für blos individualisirende Ausmalung halten lassen, sondern concrete Tatsachen bezeichnen, die sich geschichtlich verwirklicht haben. Aber alle diese Specialitäten reichen doch nicht hin zur Begründung der Ansicht, daß die

Weissagung aus einer Reihe von Prädictionen geschichtlicher Facta bestehe, weil selbst diejenigen Züge der Weissagung, für welche die Geschichte tatsächliche Erfüllungen liefert, sich mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht decken. — So denken alle Ausll. bei dem Könige des Südens v. 5 an Ptolemäus Lagi und bei dem von seinen Fürsten (מִן־שָׂרָיו) der eine größere Herschaft gründete, an Seleukus Nikator, welcher bei der Teilung der Länder, welche nach Besiegung und Tödtung des Antigonus die Sieger vornahmen, nach *Appian. Syr. c. 55* Syrien vom Euphrat bis an das mittelländische Meer und das mittlere Phrygien erhielt, dann aber jede Gelegenheit zur Vergrößerung seines Reiches benutzend noch Mesopotamien, Armenien und einen Teil von Kappadocien erlangte, dazu noch die Perser, Parther, Baktrer, Araber und alle Völker bis an den Indus, welche Alexander besiegt hatte, sich unterwarf, so daß nach Alexander niemand mehr Länder in Asien besaß als Seleukus, indem von der Grenze Phrygiens bis an den Indus alles ihm gehorchte. Während diese Ausdehnung seines Reiches ganz mit der Weissagung von der Größe seiner Herschaft übereinstimt, so paßt doch die Bezeichnung מִן־שָׂרָיו nicht auf seine Stellung zu Ptolemäus Lagi. Beide waren ja anfänglich Feldherren Alexanders und Seleukus hernach Statthalter von Babylonien, sah sich aber aus Furcht vor Antigonus, der ihn tödten wolte, genötigt, nach Aegypten zu Ptolemäus zu fliehen, wurde von diesem freundschaftlich aufgenommen, schloß mit demselben und andern Statthaltern ein Bündnis gegen Antigonus und führte, als es zum Kriege kam, eine ägyptische Flotte wider Antigonus (*Diod. Sic. XIX, 55—62*), wodurch er nicht ein Feldherr des Ptolemäus wurde. — Ferner die Verheiratung der Königstochter v. 6 wird von *Hieron.* u. allen folgenden Ausll. darauf bezogen, daß Ptolemäus Philadelphus mit Antiochus Theos nach vieljährigem Kriege Frieden schloß unter der Bedingung, daß Antiochus seine Gemahlin Laodike, die zugleich seine Halbschwester war, verstoße und ihre Söhne enterbe, des Ptolemäus Tochter Berenike zum Weibe nehme und den ersten mit ihr erzeugten Sohn zum Thronfolger des Reichs ernenne (*Appian. Syr. c. 65* u. *Hieron.* z. d. St.). Dieses Factum kann als eine Erfüllung der Weissagung v. 6 betrachtet werden, aber die Folgen, welche diese politische Heirat zuwege brachte, entsprachen nicht den von ihr geweissagten Folgen. Laut der Geschichte starb Ptolemäus zwei Jahre nach Stiftung dieser Heirat, worauf Antiochus die Berenike verstieß und seine frühere Gemahlin Laodike mit ihren Kindern wieder zu sich nahm. Diese brachte aber ihren Gemahl, dessen Wankelmütigkeit sie fürchtete, durch Gift ums Leben und dann ihren Sohn Seleukus Kallinikus auf den Thron; Berenike aber wurde, trozdem daß sie mit ihrem Sohne in die Freistätte Daphne geflohen waren, dort mit demselben getödtet. Die Weissagung weicht demnach nicht blos in der Folge der Begebenheiten von den geschichtlichen Tatsachen ab, sondern auch in der Sache selbst, indem sie nicht blos die Tochter sondern auch ihren Vater preisgegeben werden läßt, während des Vaters natürlicher Tod in gar keinem Zusammenhange mit jener Heiratstiftung steht und erst nach dessen Tod die verderblichen Folgen für die Tochter und ihr Kind sich entwickelten. — Weiter für den Inhalt von

7—9 liefert die Geschichte folgende Bestätigungen: Um seine von Antiochus Theos verstoßene Schwester zu retten, überzog ihr Bruder Ptolemäus Euergetes das syrische Reich, in welchem Seleucus Kallinicus seinem Vater im Königtume gefolgt war, im Vereine mit der Heeresmacht der asiatischen Städte mit Krieg, und tödtete, da er zur Rettung seiner Schwester zu spät kam, um ihren Tod zu rächen, dessen Mutter Laodike, eroberte alle syrischen Festungen von Cilicien bis an den Tigris und in Babylonien, und würde das ganze syrische Reich erobert haben, wenn nicht ein in Aegypten ausgebrochener Aufstand ihn dahin zurückgerufen hätte, wohin er aus den eroberten Städten viele Götterbilder und immense Schätze als Beute wegführte. Während er dann in Aegypten beschäftigt war, gewann Kallinikus die kleinasiatischen Städte wieder, aber auch die Küstenländer zu erobern gelang ihm nicht, weil seine Flotte vom Sturme zertrümmert wurde, und als er darauf einen Landfeldzug gegen Aegypten unternahm, wurde er total geschlagen, daß er nur mit wenigen Begleitern nach Antiochia zurükkehrte, vgl. *Justini hist. XXVII, 1. 2. Polyb. V, 58* u. *Appian. Syr. c. 65.* Dagegen die Verkündigung von dem Streiten seiner Söhne mit vielen, das Land überschwemmenden Heeren v. 10 wird durch die Geschichte nicht bestätigt. Nach dem Tode des Kallinikus in der Gefangenschaft, in welche er im Kriege gegen die Parther gerathen war, übernahm sein Sohn Seleukus Keraunos die Regierung, ein sehr schwacher Mann, der nach zwei Jahren in dem Kriege mit Attalus von seinen Generälen vergiftet wurde, ohne irgend etwas gegen Aegypten unternommen zu haben. Ihm folgte sein Bruder Antiochus, der Große genant, welcher, um Cölesyrien und Phönizien wieder zu gewinnen, den Krieg gegen den ägyptischen König wieder aufnahm, aber erst gegen den zwei Jahre nach seiner Thronbesteigung zur Regierung gekommenen Ptolemäus Philopator, drang in diesem Kriege zweimal bis Dura 2 Meilen nördlich von Cäsarea vor (*Polyb. X, 49*), schloß dann einen viermonatlichen Waffenstillstand und zog sein Heer bis an den Orontes zurück (*Polyb. V, 66. Justin. XXX, 1*). Nach Wiedereröffnung der Feindseligkeiten trieb er die ägyptische Landmacht bis Sidon zurück, eroberte Gilead und Samaria und nahm sein Winterquartier zu Ptolemais (*Polyb. V, 63—71*). Im Anfange des folgenden Jahres aber wurde er von den Aegyptern bei Raphia unweit Gaza geschlagen und mußte mit einem ungeheueren Verluste an Todten und Gefangenen sich eiligst nach Antiochia zurückziehen und den Aegyptern Cölesyrien, Phönizien und Palästina überlassen (*Polyb. V, 79. 80. 82—86*). Auf diesen Krieg wird v. 11 u. 12 bezogen. Erst 13 oder 14 Jahre später erneuerte Antiochus in Verbindung mit Philipp III von Macedonien (*Liv. XXXI, 14*) den Krieg mit Aegypten, als nach Philopators Tode der 5jährige Ptolemäus Epiphanes den Thron bestiegen hatte, entriß demselben jene drei genanten Länder, schlug das von Skopas geführte ägyptische Heer bei Paneas und zwang die Festung Sidon, wohin die Aegypter sich geworfen hatten, nach längerer Belagerung, sich zu ergeben, und schloß dann mit Ptolemäus unter der Bedingung Frieden, daß dieser sich mit des Antiochus Tochter Kleopatra verlobte, die ihm bei der Heirat Cölesyrien, Phönizien und Palästina zubringen solte (*Polyb. XV, 20.*

XXVIII, 17. App. Syr. c. 1. Liv. XXXIII, 19 u. *Josephi Antt. XII, 4, 1*). Auf diesen lezten Krieg wird seit *Hieron.* die Weissagung v. 13—17 bezogen.] Aber auch hier bleiben die geschichtlichen Ereignisse weit hinter dem Inhalte der Weissagung zurück. Die Weissagung deutet auf eine völlige Ueberwindung des Königs des Südens hin, während dieser Krieg nur um den Besitz der asiatischen Provinzen des ägyptischen Reichs geführt wurde. Auch läßt sich das Aufstehen Vieler (רַבִּים v. 14) gegen den König des Südens geschichtlich nicht belegen, und selbst das von *Joseph. Antt. XII, 3, 3* erzählte Verhalten der Juden gegen Antiochus d. Gr. war nicht der Art, daß man es für eine Erfüllung des sich Erhebens der בְּנֵי פָּרִיצִים v. 14 halten kann. Noch weniger paßt die Aussage v. 16, daß der König des Nordens im heiligen Lande Fuß fassen werde mit כָּלָה im Sinne, auf das Benehmen des Antiochus des Gr. gegen die Juden, indem dieser nach *Jos. Antt. l. c.* die Juden um Jerusalem herum, weil sie sich ihm freiwillig ergeben und seine Armee unterstüzt hatten, gütig behandelte und ihnen nicht nur Schonung ihrer religiösen Ordnungen, sondern auch materielle Unterstützung derselben gewährte. — Ferner das v. 18 über das Unternehmen des Königs des Nordens gegen die Inseln Geweissagte hat zwar in dem Feldzuge des Antiochus des Gr. gegen die Küsten und Inseln Kleinasiens und den Hellespont eine geschichtliche Erfüllung erhalten, aber das v. 19 über seinen Rückzug auf die Festungen seines Landes und über seinen Sturz Gesagte entspricht dem geschichtlichen Ausgange der Regierung dieses Königs nicht so, daß man darin eine Prädiction desselben erkennen könte. Endlich von seinem Nachfolger, Seleukus Philopator, auf welchen v. 20 sich beziehen muß, wenn die vorhergehenden Verse von Antiochus dem Gr. handeln, ist nichts weiter überliefert, als daß er, *quum paternis cladibus fractas admodum Syriae opes accepisset, post otiosum nullisque admodum rebus gestis nobilitatum annorum duodecim regnum,* durch die Nachstellungen Heliodors, *unius ex purpuratis,* ermordet wurde (*Liv. XLI, 19* vgl. *App. Syr. c. 45*) und die in 2 Makk. 3, 4 ff. märchenhaft erzählte Sendung des Heliodor nach Jerusalem, um die Schätze des Tempels zu plündern. Das יִשָּׁבֵר dieses Königs בְּיָמִים אֲחָדִים stimt nicht mit seiner 12 jährigen Regierung zusammen.

Aus dieser Vergleichung ergibt sich unzweifelhaft so viel, daß die Weissagung keine Prädiction der geschichtlichen Kämpfe der Seleuciden und Ptolemäer liefert, sondern eine ideale Schilderung des Kampfes der Könige des Nordens und Südens, wie derselbe sich im Allgemeinen gestaltet hat, wobei zwar verschiedene specielle Momente der prophetischen Verkündigung sich geschichtlich erfült haben, die geschichtliche Wirklichkeit aber dem Inhalte der Weissagung nirgends in erschöpfender Weise entspricht. Dieser ideale Charakter der Weissagung tritt in der folgenden weiteren prophetischen Schilderung immer stärker hervor.

V. 21—XII, 3. Die weitere Enthüllung der Zukunft. V. 21. *Und es erhebt sich an seiner Stelle ein Verworfener, auf den man nicht die Majestät des Königtums legt; er wird kommen unversehens und sich des Königtums bemächtigen durch Gleißnereien.* V. 22. *Und die über-*

flutenden Streitkräfte werden überflutet werden vor ihm und zerbrochen werden, und auch Bundesfürsten. V. 23. *Und von der Verbündung mit ihnen an wird er Trug üben, und wird heranziehen und Macht gewinnen mit wenig Volk.* V. 24. *Unversehens und in die fettesten Gegenden der Landschaft wird er eindringen und tun was seine Väter und seiner Väter Väter nicht getan haben; Beute und Raub und Gut wird er ihnen zerstreuen und wider Festungen wird er seine Anschläge richten, und das bis auf eine Zeit.* V. 25. *Und seine Kraft und sein Herz soll er erregen wider den König des Südens mit großem Heere, und der König des Südens wird sich zum Kriege rüsten mit großem und überaus starkem Herre, wird aber nicht bestehen; denn man wird Anschläge wider ihn richten.* V. 26. *Und die seine Speise essen werden ihn vernichten; und sein Heer wird daherfluten und es werden viele Erschlagene fallen.* V. 27. *Und die beiden Könige — ihre Herzen sinnen auf Uebeltat und an einem Tische werden sie Lüge reden. Es wird aber nicht gelingen, denn noch geht das Ende auf die festgesezte Zeit.* V. 28. *Und er wird in sein Land zurükkehren mit großem Gute und sein Herz (wird sich richten) wider den heiligen Bund, und er wird's ausführen und in sein Land zurükkehren.* V. 29. *Zur festgesezten Zeit wird er wiederum gegen den Süden ziehen, aber es wird nicht sein wie im Anfange so zulezt.* V. 30. *Es werden kommen wider ihn Chittäische Schiffe, und er wird verzagen, und wird umkehren und ergrimmen gegen den heiligen Bund und es ausrichten; und wird umkehren und sein Augenmerk auf die richten, welche den heiligen Bund verlassen.* V. 31. *Und Kriegsmächte von ihm werden auftreten und das Heiligtum, die Veste, entweihen, sie werden das Beständige abschaffen und den Verwüstungsgreuel aufstellen.* V. 32. *Und die am Bunde freveln wird er zu Heiden machen durch glatte Worte, aber das Volk derer, die ihren Gott kennen, werden festhalten und es hinausführen.* V. 33. *Und die Verständigen des Volks werden die Menge zur Einsicht bringen, aber fallen durch Schwert und Flamme, durch Gefangenschaft und Raub, Tage lang.* V. 34. *Indem sie aber fallen, wird ihnen mit einer kleinen Hilfe geholfen werden, und Viele werden sich an sie anschließen mit Gleißnereien.* V. 35. *Und von den Verständigen werden (manche) fallen, um zu schmelzen unter ihnen und zu läutern und zu reinigen bis zur Zeit des Endes; denn es verzieht sich noch auf die festgesezte Zeit.*

V. 36. *Und tun wird nach seinem Belieben der König und wird sich erheben und groß machen über jeglichen Gott, und wider den Gott der Götter wird er Ungeheures reden, und wird Gelingen haben bis der Zorn gar aus ist, denn Festbeschlossenes vollzieht sich.* V. 37. *Und auf die Götter seiner Väter wird er nicht achten, weder auf Frauenlust noch auf irgend einen Gott wird er achten, sondern über alles sich erheben.* V. 38. *Aber den Gott der Festungen wird er an seiner Stelle ehren mit Gold und Silber und mit Edelgestein und Kleinodien.* V. 39. *Und wird den bewehrten Festungen tun mit Hilfe*

des fremden Gottes: wer Anerkennung zolt, dem wird er viel Ehre erweisen und wird ihm Herschaft verleihen über die Menge und wird Land austeilen zum Lohne. V. 40. *Und in der Zeit des Endes wird sich mit ihm stoßen der König des Südens, und der König des Nordens wird wider ihn heranstürmen mit Wagen und Reitern und mit vielen Schiffen und wird in die Länder eindringen und überfluten und überschwemmen.* V. 41. *Und er wird kommen in das herrliche Land und Viele werden zu Falle kommen; diese aber werden aus seiner Hand entrinnen: Edom und Moab und die Blüte der Söhne Ammons.* V. 42. *Und er wird seine Hand ausstrecken nach den Ländern; auch das Land Aegypten wird nicht zur Rettung gelangen.* V. 43. *Und wird Herr werden über die Schätze von Gold und Silber und über alle Kleinodien Aegyptens; und Libyer und Aethiopier werden in seinem Gefolge sein.* V. 44. *Aber Gerüchte werden ihn erschrecken vom Aufgang her und von Mitternacht; und er wird ausziehen in großem Grimme, um Viele zu vernichten und mit dem Bann zu schlagen,* V. 45. *und wird sein Palastgezelt ausspannen zwischen den Meeren gegen den herrlichen heiligen Berg und wird zu seinem Ende kommen, ohne einen Helfer.*

Cap. XII, 1. *Zu selbiger Zeit wird auftreten Michael, der große Fürst, der für die Söhne deines Volkes steht, und es wird eine Zeit der Drangsal sein, wie nicht gewesen ist seitdem ein Volk ist bis auf die selbige Zeit; und zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden, jeder der erfunden wird im Buche geschrieben.* V. 2. *Und viele von denen, die in der Staubeserde schlafen, werden erwachen, diese zu ewigem Leben, jene zu Schmach, zu ewigem Abscheu.* V. 3. *Und die Verständigen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste, und die so Viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.*

Mit v. 21 begint die Schilderung des Fürsten, der in seinem Streben nach Herschaft alle Mittel der List und Macht aufbietet und in seiner Feindschaft wider den heiligen Bund keine Schranke kent. Die Schilderung zerfält in zwei Abschnitte v. 21—35 und v. 36—12, 3, welche zwei Stadien seines Schaltens bezeichnen. Im ersten wird v. 21—24 seine allmälige Erhebung zu Macht, v. 25—27 sein Kampf mit dem Könige des Südens um die Herschaft, v. 28—32 seine Erhebung wider das Bundesvolk bis zur Entweihung des Heiligtums durch Aufhebung des ständigen Cultus und Aufstellung des Verwüstungsgreuels und v. 32—35 die Wirkung und Folge hievon für das Volk Gottes geschildert. Dieser Fürst ist der c. 8, 9—13 u. 23—25 unter dem Bilde des kleinen Hornes geweissagte Feind der Heiligen Gottes und vorbildlich in der Erhebung des syrischen Königs Antiochus Epiphanes wider das Bundesvolk und dessen Gottesdienst aufgetreten.

V. 21—24. Sein Aufkommen zu Macht. Er tritt auf als נִבְזֶה Verachteter, d. h. nicht als ein solcher, der von Rechtswegen, seiner Geburt nach keinen Anspruch auf den Thron hat und deshalb als Eindringling auch zunächst keine Anerkennung findet (*Kran.*), was *Hitz.* näher dahin be-

stimt, daß nicht Antiochus Ep., sondern sein Neffe Demetrius, der Sohn des ermordeten Seleukus Philopator, der rechtmäßige Erbe war, sondern ein solcher, den man seines Charakters wegen des Thrones nicht für würdig erachtet. נִבְזֶה verachtet ist zwar nicht = schlecht, nichtswürdig, sezt aber doch Nichtswürdigkeit voraus. Man legte auf ihn nicht die Ehre oder Majestät des Königtums. Die Würde des Königtums erheischt הוֹד Herrlichkeit, Majestät, welche Gott dem Könige Israels verleiht, Ps. 21, 6. 1 Chr. 29, 25. Hier aber ist von der Ehre die Rede, welche Menschen dem Könige geben, und die dem „Verachteten" seines Charakters wegen versagt wird. Er komt בְּשַׁלְוָה in Sicherheit d. h. unvermutet (vgl. 8, 25) und bemächtigt sich des Königtums. הֶחֱזִיק ergreifen, hier s. v. a. an sich reißen. בַּחֲלַקְלַקּוֹת eig. durch Glattheiten, Ränke und Listen, nicht blos Schmeicheleien oder glatte Worte, sondern überhaupt gleißnerisches Benehmen in Worten und Taten, vgl. v. 34. V. 22. Das an sich gerissene Königtum weiß er auch mit großer Macht festzuhalten. זְרֹעוֹת הַשֶּׁטֶף Arme d. h. Streitkräfte der Ueberschwemmung d. h. das Land überflutende Armeen werden vor ihm weg überflutet, nämlich durch noch stärkere Streitkräfte vernichtet, und nicht blos die Feinde, sondern auch Bundesfürsten, die er zu vernichten weiß. נְגִיד בְּרִית ist analog den בַּעֲלֵי בְרִית Gen. 14, 13 u. אַנְשֵׁי בְרִית Obad. 7 vgl. Mal. 2, 14 und wie das Fehlen des Artikels zeigt, im Sinne der Allgemeinheit zu fassen. Unberechtigt aus der Geschichte eingetragen ist die Deutung des נְגִיד בְּרִית auf den Hohenpriester *Onias* III, der zu Anfang der Regierung des Antiochus Ep. durch seinen Bruder aus dem Amte verdrängt und später auf Anstiften des Menelaus durch den syrischen Statthalter Andronicus zu Daphne bei Antiochia ermordet wurde, 2 Makk. 4, 1 ff. 33 ff. (*Ros. Hitz.* u. A.). Dieser Mord gehört gar nicht hieher, nicht blos deshalb, weil der jüdische Hohepriester zu Antiochus nicht im Verhältnisse eines Bundesfürsten stand, sondern noch mehr deshalb, weil der Mord erstlich ohne Vorwissen des Antiochus verübt wurde, und als die Sache ihm hinterbracht worden, der Mörder auf seinen Befehl hingerichtet wurde (2 Makk. 4, 36—38), sodann auch mit dem Kriege des Antiochus gegen Aegypten in keinem Zusammenhange steht. Auch auf den ägyptischen König Ptolemäus Philometor läßt sich נְגִיד בְּרִית nicht (mit *Haev. v. Leng. Maur. Ebr. Klief.*) deuten, weil die Geschichte von einem Bündnisse dieses Königs mit Antiochus Ep. nichts weiß, sondern nur, daß bald nach dem Regierungsantritte des Antiochus Ep. die Vormünder des jungen Philometor von Antiochus Cölesyrien zurückforderten, welches Antiochus d. Gr. seiner mit dem Ptol. Philometor verlobten Tochter Cleopatra als Mitgift versprochen hatte (s. oben S. 372), Antiochus Ep. aber nicht herausgab, worüber es zum Kriege zwischen beiden kam. Hiezu komt, daß, wie *Deres. v. Leng. Maur.* u. *Kran.* richtig bemerkt haben, die Schilderung in v. 22—24 einen ganz allgemeinen Charakter trägt, so daß *v. Leng.* u. *Maur.* darin Beziehungen auf alle drei Feldzüge des Antiochus finden und in v. 25—27 das vollständiger geweissagt sein lassen, was in v. 22—24 kurz angedeutet sei. Das Unternehmen des Königs gegen Aegypten wird erst von v. 24 an geschildert. Wir müssen daher נְגִיד בְּרִית mit *Kran.* in unbestimter Allgemeinheit, von Bundes-

fürsten insgemein verstehen, in dem bereits angegebenen Sinne. In v. 23 u. 24ª wird näher angegeben, wie er die Bundesfürsten behandelt und ihr Land an sich bringt. Das ו an der Spitze des 23. V. ist explicativ und das auf נְגִיד בּ׳ zurückweisende Suffix an אֵלָיו gleichfalls collective zu fassen. מִן־הִתְחַבְּרוּת אֵלָיו wörtl.: von dem sich zu ihnen Gesellthaben an (הִתְחַבְּרוּת ist eine syrischartig gebildete Infinitivform) d. h. von der Zeit an, da er mit ihnen Bündnis gemacht hat, übt er Trug. Dies geschieht so, daß er anrükt (עָלָה vom kriegerischen Heranziehen) und mit wenig Volk Macht gewint, nämlich (v. 24) unversehens und zwar in die fettesten, fruchtbarsten und reichsten Gegenden der Landschaft komt und das Unerhörteste tut, was kein früherer König, keiner seiner Vorfahren je getan hat, nämlich Beute, Raub und Habe ihnen zerstreut d. h. verschleudert oder verschwenderisch durchbringt. So nach dem *Syr.* u. der *Vulg.* (*dissipabit*) richtig *Ros. Kran.* u. *Ew.*, wogegen *v. Leng. Maur. Hitz. Klief.* בָּזַר in der Bed. austeilen fassen und die Worte darauf beziehen, daß Antiochus Ep. in verschwenderischer Weise Geld vergeudete und Untergebene oft ohne alle Veranlassung beschenkte. Allein Geld und Beute verteilen ist nichts unerhörtes und paßt in keiner Weise zu den „fettesten Provinzen". Der Context führt entschieden auf ein Tun, welches die fetten Landschaften schädigt. Dies kann nur darin bestehen, daß er die Beute und das geraubte Gut dieser Provinzen ihnen zum Schaden verschwendet oder durchbringt (לָהֶם *dativ. incommodi*). Einen geschichtlichen Beleg liefert 1 Makk. 3, 29—31. Um die Landschaften vollständig in seine Gewalt zu bringen, macht er Pläne gegen die Festungen, um sich ihrer zu bemächtigen. וְעַד־עֵת und zwar (treibt er dies) bis auf eine Zeit. Dies darf man nicht mit *Klief.* blos auf den leztvorhergegangenen Satz beziehen, daß ihm die Anschläge auf die Festungen nur teilweise und zeitweilig gelingen werden. Der Zusatz bezeichnet eine von höherer Macht bestimte Frist (vgl. v. 35. 12, 4. 6) und bezieht sich auf das ganze bisher geschilderte Treiben dieses Fürsten; wie schon *Chr. B. Mich.* richtig erklärt hat: *nec enim semper et in perpetuum dolus ei succedet et terminus suus ei tandem erit.*

V. 25—27 schildern den siegreichen Kampf des zu Macht gelangten Königs gegen den König des Südens, und zwar den Krieg des Antiochus Epiphanes gegen den König Ptolemäus Philometor, welcher 1 Makk. 1, 16—19 mit sichtbarer Bezugnahme auf unsere Weissagung beschrieben wird. וְיָעֵר ist Potentialis, im Sinne göttlichen Verhängnisses: seine Kraft und sein Herz soll er erregen. כֹּחַ ist nicht Kriegsmacht, diese wird in בְּחַיִל גָּדוֹל genant, sondern die Macht, die ihm zum Aufbringen eines großen Heeres zu Gebote steht; לֵבָב die geistige Energie zur Ausführung seiner Pläne. Zu לֹא יַעֲמֹד vgl. 8, 4. Subject ist der leztgenante König des Südens, welcher troz seines überaus großen und starken Heeres im Kampfe nicht bestehen, sondern unterliegen wird, weil man gegen ihn Anschläge ersint. Subj. zu יַחְשְׁבוּ sind nicht die Feinde, der König des Nordens mit seinem Heere, sondern nach v. 26 seine Tischgenossen; denn v. 26 wird näher angegeben, warum er nicht bestehen kann. אֹכְלֵי פַתְבָּגוֹ die seine Speise essen (פַּתְבַּג s. zu 1, 5) d. h. seine Tischgenossen (vgl. אֹכֵל לַחְמִי Ps. 41, 10), Leute aus seiner Umgebung. יִשְׁבְּרוּהוּ werden ihn brechen

d.h. zu Grunde richten. Sein Heer wird daher fluten, aber nichts ausrichten, nur viele Erschlagene werden fallen. Damit ist das Ergebnis des Kampfes angedeutet. Das erste Versglied weist auf Verrath hin, wodurch die Schlacht verloren geht, der Kampf erfolglos wird. Unrichtig deutet *Hitz.* יִשְׁטוֹף flutet hin d.h. wird sich auflösen und zur Flucht wenden. Diese Bed. kann שָׁטַף nicht haben. — In v. 27 wird geschildert, wie die beiden Könige durch erheuchelte Freundschaft einander zu verderben suchen. וּשְׁנֵיהֶם הַמְּלָכִים steht absolut vorauf. *Die* beiden Könige sind natürlich die beiden vorhergenanten Könige des Nordens und des Südens. Von einem dritten, nämlich von zwei Königen Aegyptens — Philometor und Physkon, weiß Daniel nichts. Der dritte, Physkon, wird aus der Geschiche hereingetragen, wonach *Hitz.* mit *v. Leng.* u. A. unter den „zwei Königen" die beiden wider den König des Südens verbündeten Könige, Antiochus und Philometor, versteht, *Klief.* dagegen an Antiochus und Physkon denkt, welchen lezteren er für den König des Südens v. 25 hält. Alles willkürlich. Schon *Hieron.* hat auf den geschichtlichen Beleg hiefür verzichtet und bemerkt: *verum ex eo, quia scriptura nunc dicit: duos fuisse reges, quorum cor fuerit fraudulentum... hoc secundum historiam demonstrari non potest.* לְבָבָם לְמֵרָע übersezt *Hitz.*: ihr Herz gehört der Bosheit an — gegen den Context. לְ bezeichnet auch hier nur die Richtung: ihr Herz geht auf Uebeltat, ist darauf gerichtet. מֵרָע (von רעע) dem מֵצַר analog gebildet (vgl. *Ew.* §. 160ª S. 411) das Uebeltun, besteht darin, daß einer den andern stürzen und vernichten will, unter dem Deckmantel erheuchelter Freundschaft, indem sie wie Freunde an einem Tische essen und „Lüge reden", der eine dem andern vorlügt, daß er sein Bestes im Auge habe. Aber ihr Vorhaben wird nicht gelingen. Alle Deutungen dieser Worte auf bestimte geschichtliche Facta sind willkürlich ersonnen. Die Geschichte des Antiochus Ep. liefert hiefür keine Belege. Im Sinne der Weissagung hat לֹא תִצְלָח nur den Sinn: dem Könige des Nordens wird sein Vorhaben, den König des Südens zu vernichten und sich zum Herrn des Nordens und des Südens zu machen, nicht gelingen, und der König des Südens wird nicht halten, was er seinem listigen Gegner zugesagt. Denn noch währt das Ende auf die festgesezte Zeit. Diese Worte geben den Grund an, weshalb das מֵרָע nicht gelingen wird. Unrichtig übersezt *Hitz.*: „sondern fürder haftet das Ende an bestimter Zeit", denn כִּי kann in diesem Zusammenhange nicht *sondern*, und לְ nicht den Begriff des Haftens an etwas ausdrücken. לְ bezeichnet auch hier die Richtung auf das Ziel, wie v. 35 u. 8,17.19. Das Ende geht noch auf die von Gott bestimte Zeit. Daß dieser מוֹעֵד nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft liegt, wird durch עוֹד angedeutet, obwol man עוֹד nicht mit *Haev.* durch: „denn noch weiter hinaus liegt das Ende" deuten, noch mit *v. Leng.* u. *Maur.* das Verbum: „verzieht sich, ist reservirt" ergänzen darf. עוֹד steht vor קֵץ, weil auf ihm der Nachdruck liegt. קֵץ ist aber nicht das Ende des Kampfes zwischen Antiochus und Aegypten (*v. Leng. Maur. Hitz.*), sondern darf nicht anders genommen werden, als עֵת קֵץ v. 35. 40 u. 12,4. In lezterer Stelle ist aber עֵת קֵץ die Zeit der Auferstehung der Todten, also das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, mit dem alle Bedrängnis des

Volkes Gottes aufhört. Demnach ist קֵץ in unserm V. wie in v. 35 u. 40 die Zeit, in welcher das Treiben der bisher geschilderten Könige in ihrer Erhebung und Feindschaft wider Gottes Volk ihr Ende erreicht (v. 45) und mit dem Sturze dieser Feinde die Drangsal zu Ende geht. Dieses Ende tritt erst ein לַמּוֹעֵד zu der Zeit, welche Gott für die Läuterung seines Volkes (v. 35) festgesezt hat. So lange dürfen der König des Nordens und der des Südens ihr Wesen treiben; so lange werden sie um den Besiz des Reiches streiten, ohne daß ihre Pläne ihnen gelingen. לַמּוֹעֵד hat hier u. v. 35 den bestimten Artikel, weil in beiden Vv. nicht von irgend einer bestimten Zeit, sondern von der von Gott für die Vollendung seines Reiches festgesezten Zeit die Rede ist. Die Setzung des Artikels schon in v. 27 läßt sich nicht mit *Klief.* aus einer Rückweisung auf c. 8, 17. 19 erklären. Die beiden Offenbarungen sind durch einen viel zu langen Zeitraum von einander getrent, als daß in unserer lezten durch den bloßen Artikel auf jene frühern zurückgewiesen werden könte, obgleich beide von derselben Sache handeln. Das לַמּוֹעֵד tritt uns außerdem in v. 29 entgegen, wodurch die Annahme, daß es da dieselbe Bedeutung habe, nahe gelegt wird. Allein dem steht der Inhalt von v. 29 entgegen. Denn v. 29 handelt zwar von einem wiederholten Kriegszuge gegen den Süden, der aber weder die entgültige Entscheidung des Kampfes mit dem Süden (vgl. dagegen v. 40) noch weniger das Ende der Drangsale des Volkes Gottes bringt; לַמּוֹעֵד ist also nur die für den zweiten Angriff auf den Süden bestimte Zeit, nicht die Zeit des Endes.

V. 28—32. Die Erhebung wider den heiligen Bund. V. 28. Der Erfolg, welchen der listige König des Nordens über den König des Südens errungen hat (v. 25 f.), steigert sein Trachten nach Vergrößerung seiner Herschaft. Aus Aegypten mit großem Gute d. h. reicher Beute zurükkehrend richtet er sein Herz wider den heiligen Bund. Durch den Potentialis יָשֹׁב wird dieses neue Unternehmen unter den Gesichtspunkt göttlichen Verhängnisses gestelt, anzudeuten daß er dadurch seinen Untergang herbeiführt. — בְּרִית קֹדֶשׁ bed. nicht das heilige, mit Gott verbündete Volk (*v. Leng. Maur.* u. viele ältere Ausll.), sondern die göttliche Institution des A. Bundes, die jüdische Theokratie. Die Juden sind nur Glieder dieses Bundes, vgl. v. 30. Das Richtige hat schon *Calv.* geahnt: *mihi simplicior sensus probatur, quod scilicet bellum gerat adversus Deum.* Der heilige Bund ist statt des Bundesvolkes genant, um das Unternehmen als ein Attentat auf das in Israel gegründete Gottesreich darzustellen. וְעָשָׂה er wird tun, ausrichten, worauf sein Herz sint oder was er gegen den heiligen Bund im Sinne hat. Die Erfüllung wird 1 Makk. 1, 22—29 erzählt. וְשָׁב לְאַרְצוֹ nimt וְיָשֹׁב אַרְצוֹ wieder auf und lehrt, daß Antiochus den ersten Angriff gegen den heiligen Bund auf seinem Rückzuge aus Aegypten in sein Reich (nach Antiochia) unternommen hat, wie 1 Makk. 1, 20 ausdrücklich angegeben ist. — V. 29. Um Aegypten ganz in seine Gewalt zu bringen, unternimt er einen neuen Feldzug dahin (יָשׁוּב וּבָא er komt wiederum). Aber dieser Feldzug gelingt nicht, wie der erste (כְּ — כְּ wie — so, vgl. Jos. 14, 11. Ez. 18, 4). Denn (v. 30) Chittäische Schiffe kommen gegen ihn. צִיִּים כִּתִּים Schiffe — Chittäer für צִים מִיַּד כִּתִּים Num. 24, 24, woher der

Ausdruck genommen ist. כִּתִּים ist Cypern mit der Hauptstadt *Kition*, s. zu Gen. 10,4. Schiffe von Cypern herkommend sind Schiffe, die von Westen, von den Inseln und Küstenländern des Mittelmeeres her kommen. In 1 Makk. 1,1 u. 8,5 ist כִּתִּים von Macedonien gedeutet, wonach *Berth.* u. *Deres.* an die macedonische Flotte denken, mit welcher die römische Gesandtschaft nach Alexandria gesegelt sei. Hievon ist so viel geschichtlich bezeugt, daß die von Popillius geführte römische Gesandtschaft mit einer Flotte in Alexandria erschien und dem Antiochus herrisch gebot, von der Bekriegung Aegyptens abzustehen und in sein Land zurückzukehren (*Liv.* XLV, 10—12). Die LXX haben daher unsere Worte: *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι καὶ ἐξώσουσιν αὐτὸν καὶ ἐμβριμήσονται αὐτῷ* gedeutet, insofern richtig, als die Weissagung in jenem Factum die nächste geschichtliche Erfüllung erhalten hat. וְנִכְאָה er wird verzagen, von *Hieron.* richtig erklärt: *non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem.*[1]) וְשָׁב וְזָעַם nicht: er ergrimt wiederum, denn von einem früheren זָעַם ist nicht die Rede gewesen. וְשָׁב ist für sich zu nehmen: er kehrt um (zurück) von seiner Expedition gegen Aegypten. Da er gegen den נֶגֶב nichts hat ausrichten können, so kehrt er seinen Grimm gegen Judäa, um das Bundesvolk zu vernichten (s. zu v. 28). Das וְשָׁב in 30[b] nimt das וְשָׁב in *a* wieder auf, um weiter anzugeben, wie er seinen Grimm ausläßt. *Hitz.*'s Deutung des ersten וְשָׁב von der Rükkehr nach Palästina, des zweiten von der Rükkehr aus Palästina nach Antiochia, läßt sich nicht rechtfertigen. וְיָבֵן er wird achten, sein Augenmerk richten auf die welche den heiligen Bund verlassen, d. h. die abtrünnigen Juden, um mit ihrer Hilfe seine Pläne gegen die mosaische Religion durchzusetzen — *partim ornando illos honoribus, partim illorum studiis ad patriam religionem obliterandam comparatis obsecundando*, wie *Ch. B. Mich.* treffend bemerkt, vgl. 1 Makk. 1, 11—16 mit 2,18. In v. 31 wird angegeben, was er mit Hilfe der abtrünnigen Juden ausführte. זְרֹעִים Arme bildlich für Beistände (v. 5) sind Streitkräfte wie v. 15 u. 22. Daß der Plural hier die Masculinform hat, in jenen Vv. dagegen die Fömininform זְרֹעוֹת, begründet keine Verschiedenheit der Bedeutung, da bei זְרוֹעַ in der eigentlichen Bed. Arm auch im Plural beide Endungen *promiscue* vorkommen, vgl. für זְרֹעִים Gen. 49,24. Jes. 51,5. 2 Kg. 9,24. מִן in מִמֶּנּוּ ist nicht partitiv: ein Teil von ihm d. h. das Heer als ein Teil des Königs (*Hitz.*), sondern steht vom ursächlichen Ausgange: von ihm aus oder auf sein Geheiß. יַעֲמֹדוּ sich aufstellen, auftreten; nicht stehen bleiben, wie *Hitz.* u. A. auf Grund der Vor-

---

1) Das geschichtliche Verhältnis hat *Hitz.* kurz und bündig so zusammengefaßt: „Auf die Klagen der Alexandriner hatte der römische Senat eine Gesandschaft abgeordnet, an ihrer Spitze C. Popillius Länas (*Polyb. XXIX, 1. Liv. XLIV, 19*), welcher bei Delos aufgehalten (*Liv. XLIV, 29*) nach der Schlacht bei Pydna gen Aegypten segelte *Liv. XLV, 10.* Hier traf er vier röm. Meilen von Alexandrien den Antiochus, überreichte seiner zum Gruße dargebotenen Hand die Senatsbotschaft; und als Jener erklärte, er wolle sich mit seinen Rathgebern die Sache überlegen, beschrieb Popillius mit seinem Stabe einen Kreis um den König und hieß ihn antworten, ehe er aus diesem Kreise heraustrete. Antiochus verblüft fügte sich und räumte Aegypten (*Liv. XLV, 12. Polyb. XXIX, 11. Appian Syr. c. 66. Justin. XXXIV, 3*).“

aussetzung, daß Antiochus beim Rückzuge aus Aegypten ein Armeekorps in Jerusalem habe stehen lassen, es fassen wollen — wider den Sprachgebrauch, da עָמַד wol bestehen, Stand halten (v. 6. 15), aber nicht stehen bleiben im Sinne von zurücklassen, bedeutet. Streitig ist, ob diese זְרֹעִים Streitkräfte Truppenteile des feindlichen Königs bezeichnen (*Haev. v. Leng. Maur. Hitz. Klief.*) oder Helfershelfer desselben von der abtrünnigen Partei der Juden, also sachlich mit עֹזְבֵי בְרִית v. 30 identisch seien (*Calv. Hgstb.* Christol. III, 1 S. 110. *Kran.* u. A.). Für die leztere Ansicht macht *Kran.* geltend, daß die עֹזְבֵי בְרִית nach v. 30 als eine Stütze des Königs in Betracht kommen wollen und das מִמֶּנּוּ unsers V. bei dem eignen Heere des Königs selbstverständlich und daher überflüssig wäre. Aber beide Gründe beweisen nichts. Das מִמֶּנּוּ ist auch, wenn vom Heere des Königs die Rede ist, nicht überflüssig. Da in v. 30 u. 32 der König Subject des Satzes ist, so war bei זְרֹעִים eine Bestimmung darüber, in welchem Verhältnisse dieselben zum Könige standen, notwendig. Die andere Bemerkung aber: daß die עֹזְבֵי בְרִית als eine Stütze des Königs in Betracht kommen wollen, beweist durchaus nicht, daß sie diejenigen sind, welche das Heiligtum verwüsten und den Götzengreuel aufstellen. Dagegen wenn מִמֶּנּוּ den ursächlichen Ausgang bezeichnet, können die זְרֹעִים nicht abtrünnige Juden sein, sondern nur Steitkräfte, die der König auftreten läßt. Bezieht man זְרֹעִים auf die abtrünnigen Juden, so muß man mit *Hgstb.* u. *Gesen.* מִמֶּנּוּ in der Bed. *eo jubente* nehmen. Ferner stehen die זְרֹעִים offenbar im Gegensatz zu den מַרְשִׁיעֵי בְרִית v. 32. Durch seine Truppen (Streitkräfte) läßt der König das Heiligtum verwüsten und die Frevler am Bunde macht er durch glatte Reden zu Heiden. Diesen Gegensatz erkent selbst *Kran.* an und will deshalb als Subject zu וְחִלְּלוּ nicht lediglich die עֹזְבֵי בְרִית, sondern diese mit Einschluß der Streitmacht des feindlichen Königs verstehen. Ein Auskunftsmittel, welches die Verlegenheit eingegeben hat. הַמִּקְדָּשׁ ist der Tempel und הַמָּעוֹז Apposition. Diese Apposition besagt jedoch nicht, daß der Tempel befestigt war (*v. Leng. Hitz Ew.*), sondern bezeichnet den Tempel als die geistliche Veste Israels. Der Tempel ist die feste Burg des heiligen Bundes (v. 28) als Wohnstätte Jehova's, der seinem Volke eine feste Burg ist, vgl. Ps. 31, 4. 5. Jes. 25, 4. Ps. 18, 3. Das חִלְּלוּ הַמ׳ ist sachlich mit הֻשְׁלַךְ מְכוֹן מִקְדָּשׁוֹ 8, 11 identisch. Worin diese Entweihung besteht, sagen die folgenden beiden Sätze: im Wegtun, Abschaffen des ständigen Jehovacultus und im Setzen d. h. Aufstellen des Verwüstungsgreuels d. i. des Götzenaltars auf dem Brandopferaltare Jehova's, s. zu 8, 11 (S. 248 f.) u. S. 308. מְשֹׁמֵם ist nicht Genitiv, sondern Adjectiv zu הַשִּׁקּוּץ (ohne Artikel nach dem bestimten Nomen wie z. B. 8, 13 u. ö): der verwüstende Greuel d. i. der Greuel welcher Verwüstung anrichtet. Hinsichtlich der Erfüllung vgl. 1 Makk. 1, 37. 45. 54 u. oben S. 309.

V. 32—35 schildern die Folgen, welche dieses Freveln am heiligen Bunde für das Volk Israel haben wird. Die Gottlosen wird es zu Heiden machen d. h. zum gänzlichen Abfalle vom wahren Gotte treiben, die Frommen hingegen in der Treue gegen den Herrn bestärken. Dies ist im Allgemeinen der Sinn von v. 32, dessen erste Hälfte aber sehr verschieden gedeutet wird. מַרְשִׁיעֵי בְרִית bed. weder: die frevelnd einen Bund machen

(*Haev.*) noch die Frevler unter dem Bundesvolke (*v. Leng.*), noch: die Verdammer des Bundes d. h. die welche das Bundeszeichen, die Beschneidung, verwerfen (*Hitz.*). Die leztere Deutung ist ganz willkürlich; gegen die zweite spricht, daß für Frevler רְשָׁעִים im Gebrauche ist, gegen die erste, daß הִרְשִׁיעַ בְּרִית nur: den Bund für strafbar erklären, bedeuten könte. הִרְשִׁיעַ bed. böse handeln, freveln und בְּרִית kann nur Accusativ der Beziehung sein, der dem Participe zur Beschränkung untergeordnet ist (*Ew.* §. 288[b]), wörtl. die freveInd Handelnden in Bezug auf den Bund. Das Fehlen des Artikels bei בְּרִית beweist nicht gegen die Beziehung des Wortes auf den heiligen Bund. Der Artikel fehlt bei Daniel auch sonst, wo die Bestimmung aus dem Zusammenhange sich ergibt, z. B. 8, 13. Freveln am Bunde ist zwar ein stärkerer Ausdruck als עָזַב בְּרִית, involvirt an sich aber nicht den gänzlichen Abfall von Gott, sondern nur freche Verletzung von Bundesgesetzen, so daß von מַרְשִׁיעֵי בְרִית recht gut יַחֲנִיף prädicirt werden kann. הֶחֱנִיף bed. nicht: besudeln (*Kran.*), sondern: entweihen, profan machen, von Personen ausgesagt: zu Heiden machen, wie häufig im Syrischen. חֲלַקּוֹת Schmeicheleien, hier gleißnerische Versprechungen von irdischen Vorteilen; vgl. die Bem. zu v. 21. Zur Sache vgl. 1 Makk. 2, 18. יֹדְעֵי אֱלֹהָיו sind die treuen Bekenner des Herrn. Das Suffix an אֱלֹהָיו ist entweder distributiv zu fassen oder auf עַם zu beziehen. Zu יַחֲזִיקוּ ist aus dem Zusammenhange בַּבְּרִית zu ergänzen: am Bunde festhalten. וְעָשׂוּ wie v. 17. 28. 30 das Vorhaben ausführen. In welcher Weise? wird v. 33 u. 34[a] erläutert. מַשְׂכִּילֵי nicht: die Lehrer, sondern *intelligentes,* die Einsichtigen oder Verständigen. Gemeint sind die Frommen, welche ihren Gott kennen (v. 32). Dies ergibt sich aus dem Gegensatze רְשָׁעִים 12, 10. Nach alttestamentlicher Anschauung sind Weisheit, Einsicht correlate Begriffe mit Gottesfurcht und Frömmigkeit, Ps. 14, 1. Hi. 28, 28 u. a. לָרַבִּים mit dem Artikel: die Vielen, die große Schar des Volks, welche sich durch das einsichtsvolle Auftreten der Frommen zur Einsicht bringen, zum Festhalten am Gesetze des Herrn bewegen läßt. Dabei werden die Verständigen eine Zeitlang zu Falle kommen durch Schwert u. s. w. Subject zu וְנִכְשְׁלוּ sind nicht die רַבִּים oder sie mit den Lehrern (*Hitz.*), sondern die מַשְׂכִּילֵי עָם, aber nicht alle, sondern laut v. 35 eine Anzahl derselben; denn in v. 35 wird nicht, wie *Hitz.* meint, erst von den Lehrern das Fallen besonders ausgesagt, sondern nur die Wirkung, welche dasselbe für das ganze Volk haben wird. Die Worte deuten auf eine kriegerische Erhebung der bundestreuen Glieder des Volks gegen den feindlichen König, und haben in der Erhebung der Makkabäer gegen Antiochus Ep. die nächste geschichtliche Erfüllung erhalten, vgl. 1 Makk. 2 ff. Zu dem Fallen durchs Schwert u. s. w. liefern Beispiele 1 Makk. 1, 57. 2, 38. 3, 41. 5, 13. 2 Makk. 6, 11. Das רַבִּים hinter יָמִים in mehrern *Codd.* ist eine schlechte Glosse. — V. 34. Durch das Fallen der Frommen in den Kriegen wird dem Volke Gottes eine kleine Hilfe erwirkt. מְעָט ist nicht „abschätzig gesprochen“ (*Hitz.*), sondern מְעָט wird die Hilfe genant im Vergleich mit der großen Errettung, welche dem Volke Gottes durch die völlige Ueberwindung des Drängers in der Endzeit zuteil werden wird. Wir dürfen daher diese Aussage auch nicht mit *Hitz.* u. A. darauf beschränken,

daß mit den Siegen des Judas Makkabäus (1 Makk. 3, 11 ff. 23 ff. 4, 14 u. s. w.) noch lange nicht alles gewonnen war, auch der Fall einer Niederlage vorkam (1 Makk. 5, 60 f.). Denn auch mit dem Sturze des Antiochus und der Befreiung der Juden von dem syrischen Joche war dem Volke Gottes noch nicht volle Hilfe geschaft. Die „geringe Hilfe" besteht darin, daß durch das Auftreten und Kämpfen der Verständigen des Volks die Theokratie erhalten, der von dem feindlichen Könige beabsichtigten Vernichtung des Jehovadienstes und der Gemeinde Gottes Einhalt getan und, wie die folgenden Sätze aussagen, eine Läuterung des Volkes bewirkt wird. Diese Läuterung ist das Ziel und die Frucht der Bedrängnis, welche Gott durch den feindlichen König über sein Volk verhängt. Die Erreichung dieses Zieles ist eine kleine Hilfe im Vergleich mit dem vollkommenen Siege über den Erzfeind des Endes. Den מַשְׂכִּילִים werden sich Viele anschließen mit Gleißnereien (חֲלַקְלַקּוֹת wie v. 21). „Die Erfolge des Judas und die Strenge, mit welcher er und Mattathias gegen die Abtrünnigen auftraten (1 Mkk. 2, 44. 3, 5. 8), bewirkten, daß sich ihnen Viele nur aus Heuchelei anschlossen (1 Mkk. 7, 6. 2 Mkk. 14, 6) und bei Gelegenheit wieder abfielen 1 Mkk. 6, 21 ff. 9, 23" (*Hitz. Klief.*). Dieses wiederholt sich zu allen Zeiten in der Kirche. Daher bedarf sie der Läuterungsprocesse durch Trübsale, in welchen nicht nur die Lauen zur Zeit der Anfechtung abfallen, sondern auch von den מַשְׂכִּילִים manche fallen (מִן v. 35 ist partitiv). יִכָּשְׁלוּ ist nach נִכְשְׁלוּ בח׳ v. 33 zu verstehen, nicht blos vom Tode im Kampfe, sondern auch vom Zufallekommen durch Gefängnis, Raub und andere Trübsale. לִצְרוֹף בָּהֶם um zu schmelzen d. h. läutern unter ihnen, nicht: an ihnen; denn בְּ ist nicht umschreibender Stellvertreter des Accusativs, wie *Kran.* meint, unter Berufung auf *Ew.* §. 282[d]. Der dort besprochene Gebrauch des בְּ ist anderer Art. Das Suffix an בָּהֶם bezieht sich weder allein auf die מַשְׂכִּילִים (*Haev.*), noch allein auf die רַבִּים v. 33 (*v. Leng.*), noch weniger auf die Heuchler in v. 34 (*Maur.*), sondern auf alle zusammen oder auf die Gesamtheit des Volkes Gottes in der Summe seiner Individuen. Die *verb.* לְבָרֵר וְלַלְבֵּן dienen zur Verstärkung (לַלְבֵּן für לְלַבֵּן der Assonanz wegen). עַד־עֵת קֵץ schließt sich an den Hauptbegriff des Satzes יִכָּשְׁלוּ an. Das Straucheln und Fallen von Verständigen (Frommen) wird dauern bis zur Zeit des Endes, um unter dem Volke die Läuterung für seine Verklärung in der Endzeit zuwege zu bringen. Denn das Ende erstrekt sich noch auf die festgesezte Zeit (vgl. v. 27), d. h. es tritt noch nicht ein mit der kleinen Hilfe, welche Israel durch die Erhebung der מַשְׂכִּילִים wider den feindlichen König erlangt, also noch nicht mit der durch Antiochus hereinbrechenden Trübsal, sondern erst später zu der von Gott bestimten Zeit. Die Behauptung: „das Ende knüpft sich an den Tod des Königs Antiochus Epiphanes" (*Hitz. Bleek* u. A.), gründet sich auf Mißdeutung des folgenden Abschnittes v. 36—45. Dagegen hat schon *Kran.* richtig bemerkt: „das in v. 36 bis *incl.* v. 39 von dem Könige des Nordens Ausgesagte fält nun, dem Contexte gemäß, in die bis zu jener Endzeit hin (v. 35 vgl. v. 40) verlaufende Zeit". Von v. 40 an werden dann die Ereignisse der Endzeit geweissagt.

V. 36—XII, 3. Das zweite und lezte Stadium der Herschaft des Got-

tesfeindes mit seinem Untergange und der Rettung des Volkes Gottes. Dieser Teil der Weissagung gliedert sich in drei Abschnitte: V. 36—39 schildern die Erhebung des feindlichen Königs über alle göttlichen und menschlichen Ordnungen; v. 40–45 seine lezte Unternehmung gegen den König des Südens zur Gewinnung der Weltherschaft samt seinem Sturze; c. 12,1—3 die Errettung des Volkes Gottes aus der lezten Trübsal. — Ueber den König, dessen Schalten bis zu seinem Ende v. 36—45 schildern, differiren die Ansichten der Ausleger. Nach dem Vorgange von *Porphyrius, Ephr. Syr.* u. *Grot.* finden fast alle Neueren hier nur eine Fortsetzung des Treibens des Antiochus Ep. bis zu seinem Untergange verkündigt, wobei die offenbarungsgläubigen Ausleger, wie schon *Chr. B. Mich., Haev.* u. A. eine typische Beziehung auf den Antichrist annehmen. Dagegen *Hieron. Theodrt. Luther, Oecolamp. Osiander, Calov, Geier* u. A., zulezt *Klief.* fassen diesen Abschnitt als eine directe Weissagung vom Antichriste, wonach הַמֶּלֶךְ v. 36 nicht mehr Antiochus Ep., sondern der in c. 7 als das aus den zehn Königtümern des vierten Weltreiches hervorwachsende kleine Horn und in 9, 26 als נָגִיד הַבָּא geweissagte Fürst d. i. der Antichrist sein, mit v. 36 also ein neues Subject eintreten soll. Einen Wechsel des Subjectes haben auch rabbinische Ausll. angenommen, indem *Aben Esra, Jacchiades* u. *Abarb.* an Konstantin den Gr. denken, *R. Sal.* an das römische Reich überhaupt. Sachlich ist die Beziehung des Abschnittes auf den Antichrist richtig; aber die Annahme eines Wechsels des Subjectes in der prophetischen Anschauung und Darstellung läßt sich nicht erweisen. Wenn nämlich in den Worten: das Fallen von מַשְׂכִּילִים, um zu läutern und zu reinigen, solle bis zur Zeit des Endes dauern (v. 35), auch gesagt ist, daß das Ende mit dem v. 28 -- 34 geweissagten Treiben des Gottesfeindes noch nicht komme, sondern darüber hinausliege: so ist doch in den angeführten Versen weder direct noch indirect der Untergang dieses Feindes (des Antiochus) ausgesprochen, daß man zu der Folgerung: „die Worte: um zu läutern u. s. w. führen über die Zeit desselben hinaus" berechtigt wäre. Solte der Inhalt von v. 36 —45 über das Ende des Feindes, von welchem bisher die Rede war, hinausliegen, so hätte sein Untergang erwähnt sein müssen, zumal mit עַד־עֵת קֵץ כִּי עוֹד לַמּוֹעֵד v. 35 unzweifelhaft das כִּי עוֹד קֵץ לַמּוֹעֵד v. 27 wieder aufgenommen ist. Alle Versuche, dem כִּי עוֹד לַמּוֹעֵד in v. 35 einen andern Sinn zu geben, als jenen Worten in v. 27 (*Calov, Geier, Klief.*), laufen auf sprachlich unmögliche Deutungen hinaus. Auch läßt sich die Nichterwähnung des Unterganges dieses Feindes (des Antiochus) in v. 32 -- 35 durch die Bemerkungen nicht rechtfertigen, daß dies dem Daniel schon aus c. 8 bekant war und daß in v. 36—45 auch die Dauer des Antichristes übergangen sei (*Klief.*). Denn nicht um die Dauer des Schaltens des Gottesfeindes handelt es sich, sondern um sein Ende oder seinen Untergang. Der Untergang des Feindes der Endzeit wird aber v. 45 ausdrücklich angegeben. Dies würde auch in v. 32—34 geschehen sein, wenn der König v. 36 in der prophetischen Anschauung eine von dem vorher geschilderten verschiedene Person hätte sein sollen. הַמֶּלֶךְ mit dem bestimten Artikel weist unleugbar auf den König zurück, dessen Auftreten und Schalten von v. 21—33 geschildert ist.

Der bestimte Artikel läßt sich weder daraus erklären, daß der Antichrist von c. 7 u. 9, 26 f. her dem Daniel bekant war (*Klief.*), noch läßt er sich emphatisch fassen in dem Sinne: der König schlechthin (*Geier*). Richtig ist nur so viel, daß das, was v. 36—39 von diesem Könige ausgesagt wird, teils weit über das hinausgeht, was Antiochus getan hat, teils mit dem von Antiochus Bekanten nicht übereinstimt, teils endlich im N. Test. ausdrücklich auf den Antichrist bezogen wird, vgl. v. 36 mit 2 Thess. 2, 4 u. c. 12, 1 mit Mtth. 24, 21. Diese Umstände werden freilich durch die Bemerkung, daß die Weissagung von dem Antiochus auf den Antichrist hinüberblicke, oder daß das Bild des Typus (Antiochus) in das Bild des Antitypus (Antichrist) verschwimme, auch nicht befriedigend erklärt; sie zeigen vielmehr, daß in der prophetischen Anschauung in dem Bilde eines Königs zusammengefaßt ist, was geschichtlich seinen Anfängen nach sich durch Antiochus Epiphanes erfült hat, vollständig aber erst durch den Antichrist in der Endzeit sich erfüllen wird.

V. 36—39. Die Erhebung des feindlichen Königs über alle göttliche und menschliche Ordnung gegen die Zeit des Endes hin. Diese Erhebung wird v. 36 durch die Formel וְעָשָׂה כִרְצֹנוֹ eingeleitet, welche die Willkür und unwiderstehliche Macht seines Tuns ausdrükt, vgl. v. 3. 16 u. 8, 4 — „ein dem Antiochus und Antichriste gemeinsamer Zug" (*Klief.*). Er wird sich erheben über jeglichen Gott, nicht blos „subjectiv in seiner hochmütigen Einbildung" (*Hitz.*), sondern durch Taten. כָּל אֵל jeder Gott, nicht blos der Gott Israels, sondern auch die Götter der Heiden. Dies paßt nicht auf Antiochus. Das *ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφανῶς*, welches diesem 2 Makk. 9, 12 nachgesagt wird, ist noch kein sich Erheben über jede Gottheit. „Ein *ἄθεος* war Antiochus nicht; er wolte den Zeuscultus sogar allgemein machen; daß er gelegentlich einmal Tempel plünderte, bringt immer noch nicht das Sicherheben über alles was Gott ist hervor" (*Klief.*). Von Antiochus Ep. sagt vielmehr *Livius* (XLI, 20): *in duabus tamen magnis honestisque rebus fere regius erat animus, in urbium donis et deorum cultu.* Dagegen werden unsere Worte in 2 Thess. 2, 4 ausdrücklich auf den Antichrist bezogen. — Noch weiter sich vermessend wird er gegen den Gott der Götter d. i. den wahren Gott נִפְלָאוֹת wunderbare d. h. ungeheure Dinge reden. Dieser Satz verdeutlicht und verstärkt das מַלִּל רַבְרְבָן, welches 7, 8. 11. 20 vom Endfeinde ausgesagt ist. — Dies wird ihm gelingen, aber nur עַד כָּלָה זַעַם d. h. bis der Zorn Gottes über sein Volk (זַעַם wie 8, 19) vollendet sein wird. Wegen כָּלָה s. zu 9, 27. Dieser Zorn ist von Gott unwiderruflich beschlossen (נֶחֱרָצָה), um sein Volk für die Vollendung seines Reiches in Herrlichkeit ganz zu läutern. Dies besagt der lezte, den vorhergehenden Gedanken, begründende Satz. Das *perf.* נֶעֱשָׂתָה steht nicht für das *imperf.*, weil Beschlossenes geschehen wird, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung, wonach es die Sache als vollendet, abgemacht sezt. Hier also: denn was unwiderruflich beschlossen ist vollzieht sich, wird nicht rückgängig gemacht, sondern muß geschehen. — In v. 37 wird die Erhebung des Königs über Alles weiter ausgeführt. Auf die Götter seiner Väter wird er nicht achten, d. h. sich von den überkommenen väterlichen Götterculten lossagen. Dies paßt wieder nicht auf Antiochus,

Epiphanes, von dem die Geschichte zwar berichtet, daß er den Cultus der Juden unterdrücken wolte, aber von Versuchen desselben, auch die Götter und Culte anderer Völker auszurotten, nichts weiß[1]. Die folgenden Worte עַל־חֶמְדַּת נָשִׁים haben die alten Ausll. von der Frauenliebe oder ehelichen Liebe verstanden; die neuern nach dem Vorgange von *J. D. Mich.* u. *Gesen.* hingegen verstehen sie von der Göttin Anaitis oder Mylitta und beziehen sie speciell auf die Plünderung des Tempels dieser Göttin in Elymais (1 Makk. 6, 1 vgl. 2 Makk. 1, 13). *Ew.* endlich will unter „der Lust der Weiber“ den *Tammuz-Adonis* verstehen. An eine Gottheit zu denken soll durch den Zusammenhang, durch die Stellung dieser Worte zwischen zwei auf die Götter bezüglichen Aussagen, gefordert werden. Allein der Zusammenhang ist durchaus nicht entscheidend; vielmehr deutet das עַל כֹּל in dem Begründungsatze darauf, daß von Erhebung des Königs nicht blos über die Götter, sondern auch über andere Objecte pietätsvoller Achtung die Rede ist. Einen sprachlichen Beweis dafür, daß חֶמְדַּת נָשִׁים die Anaitis oder den Adonis als den Lieblingsgott der Frauen bedeute, hat man nicht geliefert. חֶמְדַּת נָשִׁים *desiderium mulierum* bed. nicht das, wonach Frauen begehren, sondern was Frauen Begehrenswertes besitzen, vgl. zu 1 Sam. 9, 17. Dies kann aber unmöglich die Anaitis oder der Adonis sein, sondern ein Besitz oder kostbares Gut der Frauen. Der begehrenswerteste Besitz der Frauen ist ohne Zweifel die Liebe, so daß, wie schon *Ch. B. Mich.* bemerkt hat, der Ausdruck nicht erheblich verschieden ist von אַהֲבַת נָשִׁים Frauenliebe 2 Sam. 1, 26. Der Gedanke: er wird auf Frauenlust oder Frauenliebe nicht achten, paßt auch vollkommen in den Zusammenhang. Nachdem im ersten Satze gesagt ist: er wird von aller überlieferten religiösen Ehrfurcht, von aller anerzogenen Pietät gegen Göttliches sich losmachen, wird im zweiten Satze hinzugefügt: nicht blos davon, sondern überhaupt von aller Pietät gegen Menschen und Gott, von allen zarten Regungen der Menschen- und Gottesliebe. Aus dem Kreise der menschlichen Pietät wird beispielsweise die Frauenliebe genant, als

---

1) Die Aussage 1 Makk. 1. 41 f.: *ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας λαὸν ἕνα, καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ* reicht zum Beweise hiefür nicht aus. Denn — wie *Grimm* richtig bemerkt — die Nachricht von einem derartigen Erlasse des Antiochus an *alle* (nicht hellenischen) Völker seines Reichs (s. auch v. 51 u. 2, 18 f.) unterliegt großem Zweifel. Kein Profanschriftsteller weiß etwas davon, auch nicht *Josephus* (der *Antt. XII, 6, 2* nur die von Mattathias 1 Makk. 2, 19 bedingungsweise gesprochenen Worte wiederholt) und der Verf. des 2. Makkabäerbuchs in den Parallelstellen. Zwar legte Ant. nach *Liv. XLI, 20* große Verehrung gegen Jupiter durch Erbauung prächtiger Tempel an den Tag und übertraf nach *Polyb. XXVI, 10, 11* in Aufwand an Opfern und Ehrenbezeugungen gegen die Götter alle früheren Herscher. Aber dies ist noch kein Beweis von religiösem *Bekehrungs*fanatismus“. Das Gegenteil ergibt sich vielmehr aus *Jos. Antt. XII, 5, 5*, wo die Samaritaner in einem Schreiben an Antiochus sich gegen die über sie gehegte Meinung seiner Statthalter, daß sie nach Abstammung und Sitte *Juden* seien, verwahren. Ihr Schreiben gründet sich also auf die Voraussetzung, daß die königliche Maßregel nur gegen die Juden angeordnet sei. Vgl. *Flathe* Gesch. Macedoniens II S. 596. — Auch *Diodor XXXIV, 1*, auf den *Hitz.* sich beruft, berichtet nur, daß Antiochus *τὰ νόμιμα* des jüdischen Volkes auflösen und die Juden zum Aufgeben ihrer Lebensordnungen (*τὰς ἀγωγὰς μεταθέσθαι*) zwingen wolte.

diejenige Regung menschlicher Liebe und Anhänglichkeit, für welche auch der selbstsüchtigste und verwildertste Mensch noch Empfindungen fühlt, und neben dieser in כָּל־אֱלוֹהַּ jede Pietät gegen Gott und Göttliches (*Klief.*). Dieser Gedanke wird dann durch den Schlußsatz: denn über alles wird er sich erheben, begründet. Zu עַל כֹּל darf man nicht אֱלוֹהַּ suppliren; denn der Satz bringt die Begründung nicht blos für das voraufgehende עַל כָּל־אֱלוֹהַּ וגו, sondern für die beiden vorhergehenden Aussagen. Richtig *Hitz.* u. *Klief.*: „über Alles oder Alle, Götter und Menschen", wird er großtun, in Hochmut sich erheben. — V. 38. Statt dessen wird er den Gott der Festungen ehren. Daß מָעֻזִּים nicht mit *Theodotion, Vulg. Luth.* u. A. für Eigennamen eines Gottes zu halten sei, wird jezt allgemein anerkant. Aber welcher Gott unter dem Gotte der Festungen zu verstehen sei, darüber gehen die Ansichten sehr auseinander. *Grot. Ch. B. Mich. Ges.* u. A. denken an den Mars, den Kriegsgott, *Haev. v. Leng. Maur. Ew.* an den Jupiter Capitolinus, dem Antiochus *Liv. XLI, 20* in Antiochia einen Tempel bauen wolte, noch Andere an den Jupiter Olympius, während *Hitz.* durch Aenderung des מָעֻזִּים in מְעוֹז יָם Meeresfeste den Melkart oder phönizischen Herkules zu gewinnen sucht. Aber nach dem folgenden Satze war dieser Gott seinen Vätern nicht bekant. Das konte weder vom Mars noch vom Jupiter oder Melkart gesagt werden. Dazu komt, „daß wenn hier von der Verehrung des Herakles oder des Mars oder des Zeus oder des Jupiter geredet wäre, damit alles wieder negirt wäre, was vorher von Religionslosigkeit des Königs gesagt war" (*Klief.*). Die Worte passen also in keiner Weise auf Antiochus und erlauben nicht an eine bestimte heidnische Gottheit zu denken. עַל כַּנּוֹ bed. nicht: auf seinem Gestelle, Piedestale (*Haev. v. Leng. Maur. Hitz. Ew.*), weil die Bemerkung, daß er diesen Gott auf seinem Piedestale verehrte, müßig und falls damit gesagt sein solte, daß er ihm eine Bildsäule errichtet habe, der Ausdruck undeutlich und geschraubt wäre. עַל כַּנּוֹ hat hier dieselbe Bed. wie in v. 20. 21 u. 7: an seiner Stelle (*Ges. de Wette, Klief.* u. A.). Das Suffix läßt sich aber nicht mit *Klief.* auf עַל כֹּל beziehen: an Stelle alles dessen, was er nicht achtet, sondern geht auf כָּל־אֱלוֹהַּ an Stelle jedes Gottes, wogegen die Einwendung, daß dann ein Pluralsuffix hätte stehen müssen, nichts verschlägt, weil das Suffix im Numerus sich einfach an den Singul. אלוה anschließt. Der Gott der Festungen ist die Personification des Krieges und der Gedanke dieser: Er wird keinen andern Gott achten, sondern nur den Krieg, die Eroberung von Festungen zu seinem Gotte machen, und diesen Gott als das Mittel zur Gewinnung der Weltmacht über alles pflegen. Von diesem Gotte, dem Krieg als Gegenstand der Vergötterung, konte gesagt werden, daß seine Väter ihn nicht gekant haben, weil kein früherer König den Krieg zum Cultus gemacht hat, dem er Alles, Gold, Silber, Edelsteine und Kleinodien opferte. — V. 39. Mit Hilfe dieses seinen Vätern unbekanten Gottes wird er gegen die starken Festungen so verfahren, daß er denen, die ihn anerkennen, Ehre, Macht und Gut verleiht. Dies ist der Sinn des sehr verschieden gedeuteten Verses. Die Mehrzahl der neueren Ausll. reißt die beiden Vershälften aus einander, indem sie das erste Hemistich zum Vorhergehenden zieht und im zweiten einen neuen Gedanken

ausgesprochen findet. *Haev. v. Leng.* ergänzen ein demonstratives כֹּה *so:* so wird er tun an den bewehrten Festungen samt den fremden Göttern, d. h. die befestigten Tempel mit Schätzen füllen und ihren Cultus fördern. Aber hiebei ist die Ergänzung des כֹּה eben so willkürlich als die Deutung der bewehrten Festungen von Tempeln. *Hitz.* vermißt das Object zu עָשָׂה und will es durch Aenderung des עִם in עַם gewinnen: er beschaft den wehrhaften Festungen Volk eines fremden Gottes, wobei aber abgesehen von der Willkür der Textänderung der Ausdruck Volk eines fremden Gottes für Colonisten höchst auffällig wäre. *Ew.* übersezt: „er verfährt mit den starken Festungen wie mit dem fremden Gotte" und erklärt: eben so wie diesen liebt er nur noch die Festungen selbst, hat aber den Beweis dafür, daß לְ עָשָׂה lieben bedeute, nicht geliefert. Das vermißte Object zu עָשָׂה folgt im zweiten Hemistiche, ähnlich wie bei לְ עָשָׂה in Deut. 31,4. Jos. 8,2. Jes. 10,11 u. a. עָשָׂה bed. einfach: tun einem irgend etwas (*Kran. Klief.*). עִם אֱלוֹהַּ נֵכָר mit Hilfe des fremden Gottes (עִם vom Beistande, wie 1 Sam. 14,45 u. a.), nicht: im Sinne des fremden Gottes (*Klief.*). מִבְצְרֵי מָעֻזִּים befestigte d. h. starke Festungen sind nicht die Festungsmauern und Häuser, sondern die Einwohner der festesten Städte. Mit diesen schaltet er nach Belieben mit Hilfe seines Gottes, des Kriegs, nämlich so, daß er nur denen Ehre und Macht verleiht, die ihn anerkennen. אֲשֶׁר הִכִּיר wer anerkent *sc.* ihn, den König, welcher den Krieg zu seinem Gotte gemacht hat. Unrichtig *Hitz.:* wen er anerkent. Das *Keri* יַכִּיר für das *Chet.* הִכִּיר ist unnötige Emendation, hier wie in Jes. 28,15 bei עָבַר. Das *verb.* הִכִּיר ist gewählt, um ein Wortspiel mit נֵכָר zu gewinnen. Es bed.: anerkennen, eig. erkennen als den, der er ist oder sein will, vgl. Deut. 21,17. Einen solchen wird er groß machen an Ehre, ihm Herschaft über die Menge verleihen und Land austeilen. בִּמְחִיר d. h. nicht: für Bezahlung, gegen Entgeld — als Gegensatz von חִנָּם (*Kran.*). Das paßt hier nicht, sondern: *pro praemio,* zum Lohn (*Maur. Klief.*), als Preis für die ihm gezolte Anerkennung. Dem Sinne nach richtig *Vulg.: gratuito.* Hierin finden die neueren Ausll. meistens eine Hindeutung darauf, daß Antiochus die jüdischen Festungen mit heidnischen Besatzungen belegte und seine Anhänger mit Ehrenstellen und Ländereien belohnte (2 Mkk. 4,10.24. 5,15). Allein dies taten alle Eroberer und nicht Antiochus allein, so daß es als charakteristisch für ihn erwähnt sein könte. Die Worte enthalten den ganz allgemeinen Gedanken, daß der König die, welche ihn anerkennen, seinem Willen sich fügen, mit Ehre, Macht und Gütern versehen werde, und passen auf den Antichrist in noch höherem Grade als auf Antiochus.

V. 40—43. Die lezten Unternehmungen des gottfeindlichen Königs und sein Ende. Durch das an die Spitze der Vv. gestelte בְּעֵת קֵץ werden die folgenden Ereignisse in die Zeit des Endes gesezt. Von der Ansicht ausgehend, daß die ganze zweite Hälfte unsers Cap. (v. 21—45) von Antiochus und seinen Unternehmungen handle, finden daher die meisten neueren Ausll. in diesen Versen einen lezten Feldzug dieses syrischen Königs gegen Aegypten geweissagt und machen dafür die Notiz des *Hieron.* geltend: *Et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo*

anno regni sui rursus contra sororis filium, Ptolem. Philometorem dimicaverit, qui audiens venire Antiochum congregaverit multa populorum millia, sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit, veneritque ad Judaeam et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic perrexerit in Aegyptum. So zulezt *Haev.* u. *Auberl.* S. 74. Allein von diesem Feldzuge schweigen nicht nur alle Geschichtschreiber, sondern die Annahme desselben steht auch in unvereinbarem Widerspruche mit den geschichtlichen Nachrichten über die lezten Unternehmungen des Antiochus. Nach 1 Makk. 3, 27 ff. beschloß Ant. auf die Nachricht von der siegreichen Erhebung der Makkabäer und den Schlachten, die Judas gewonnen hatte, da er sah, daß ihm das Geld zur Fortführung des Kriegs mangeln würde, nach Persien zu ziehen und die Steuern der Länder zu erheben (v. 31), und zog, nachdem er dem Lysias als Statthalter die Hälfte seiner Kriegsmacht übergeben hatte, um damit die Macht Juda's zu zermalmen, mit der andern Hälfte seines Heeres von Antiochia aus über den Euphrat durch die obern Länder, d. h. die hochgelegenen Länder jenseit des Euphrat (v. 33—37). Dort hörte er von den großen Schätzen einer reichen Stadt in Persien und beschloß diese Stadt zu überfallen und ihre Schätze zu plündern, wurde aber, da die Bewohner von seinem Vorhaben Kunde erhielten, zurückgeschlagen und genötigt, sich unverrichteter Sache nach Babylon zurückzuziehen. Auf dem Rückzuge erhielt er noch in Persien die Nachricht von der Niederlage des Lysias im Kampfe mit den Makkabäern und von der Wiederherstellung des Jehovaaltares zu Jerusalem, worüber er vor Schreck und Betrübnis in eine Krankheit fiel und an derselben starb (1 Mkk. 6, 1—16). Die geschichtliche Warheit dieses Berichts wird durch *Polybius* bestätigt, welcher *fragm. XXXI, 11* erwähnt, daß Antiochus in Geldverlegenheit das Heiligtum der Artemis in Elymais plündern wolte und infolge des Mißlingens dieses Planes in eine Krankheit fiel und zu Tabä in Persis sein Leben endete. Durch diese gut verbürgte Tatsache wird die Annahme eines Feldzugs des Antiochus gegen Aegypten im eilften d. i. lezten Jahre seiner Regierung ausgeschlossen. Auch würden die Römer, nachdem sie bereits früher seinem Plane Aegypten zu erobern durch ihre Intervention ein Ende gemacht hatten, einen neuen Krieg gewiß verhindert, am wenigsten aber eine gänzliche Bewältigung Aegyptens und des Südens, die man nach v. 42 u. 43 annehmen müßte, geduldet haben. Außerdem verräth sich die Angabe des *Porphyrius* schon dadurch als ungeschichtlich, daß nach ihr Antiochus den Angriff auf Aegypten unternommen haben soll, wogegen nach der Weissagung v. 40 der König des Südens den Kampf gegen den König des Nordens begint und der leztere infolge dieses Angriffes mit gewaltiger Heeresmacht durch die Länder zieht und Aegypten überwindet. Aus diesen Gründen haben daher auch *v. Leng. Maur.* u. *Hitz.* die Angabe des *Porph.* als unhistorisch fallen lassen und sich zu der Annahme entschlossen, daß unser Abschnitt (v. 40—45) nur eine zusammenfassende Wiederholung des bisher über Antiochus Ep. Ausgesagten sei, wonach „die Zeit des Endes“ (v. 40) nicht die dem Tode des Antiochus

nahe Zeit, sondern überhaupt die ganze Periode dieses Königs bezeichne. Aber dies ist im Vergleich mit v. 27 u. 35 unmöglich. Wenn nämlich nach v. 35 die über das Volk Gottes zur Läuterung desselben durch den feindlichen König verhängte Trübsal bis zur Zeit des Endes dauern soll, so kann die Zeit des Endes, in welche das v. 40—45 Geweissagte fält, nicht die ganze Dauer des Schaltens dieses Feindes, sondern nur das Ende seines Waltens und Schaltens, in welchem er untergeht (v. 40), bezeichnen. Dagegen verschlägt auch die Berufung auf 8, 17 nichts, weil auch dort עֵת קֵץ dieselbe Bedeutung wie hier hat, d. h. den Endtermin der betreffenden Epoche bezeichnet, und dort nur durch לְעֵת der Ausdruck allgemeiner ist als hier, wo durch בְּעֵת und den Zusammenhang mit v. 35 der Endpunkt schärfer hervorgehoben wird. Hiezu komt, daß der Inhalt der Vv. 40—45 mit der Annahme, daß in ihnen das bereits vorher von Antiochus Gesagte zusammenfassend wiederholt sei, unvereinbar ist, indem hier Neues, wovon im Vorhergehenden noch nicht die Rede war, verkündigt wird. Dies haben selbst *Maur.* u. *Hitz.* nicht verkennen können, haben es aber möglichst zu verdecken gesucht, *Maur.* durch die Bemerkung: *res a scriptore iterum ac saepius pertractatas esse, extremam vero manum operi defuisse, Hitz.* durch allerlei Wendungen als: „wie es scheint", „allein Genaueres ist nicht bekant", „die Tatsache wird anderwärts nicht überliefert", die sich deutlich als bloße Notbehelfe kundgeben.

Auf Antiochus Ep. lassen sich also die Vv. 40—45 nicht deuten, sondern mit den alten Ausll. nur auf den Endfeind des Volkes Gottes, den Antichrist, beziehen. Diese Beziehung hat mit Recht *Klief.* wieder geltend gemacht. Nur darin können wir ihm nicht beistimmen, daß er in v. 40 diesen Feind von dem Könige des Südens und des Nordens unterscheiden und diesen V. so verstehen will, „daß zur Zeit dieses gottfeindlichen Königs, welche eben die Endzeit sein wird, die Könige des Südens wie des Nordens denselben angreifen werden, er aber in ihre Länder eindringen und sie niederwerfen wird." Vom Zusammenhange abgesehen ist diese Auffassung zwar nicht blos möglich, sondern es liegt sogar sehr nahe, das Suffix an עָלָיו und an עִמּוֹ auf eine und dieselbe Person zu beziehen, nämlich auf den König, von dem bisher die Rede war und der in v. 40—45 das Hauptsubject bleibt. Aber der Zusammenhang macht diese Auffassung unmöglich. Zwar bezieht sich das Suffix an עִמּוֹ zweifellos auf diesen König, aber das Suffix an עָלָיו kann nur auf den unmittelbar vorhergenanten König des Südens, der sich mit ihm stößt, bezogen werden, weil der König, mit welchem sich der König des Südens stößt und von dem von v. 21—39 die Rede war, nicht nur v. 13—21 deutlich als der König des Nordens bezeichnet ist, sondern auch laut v. 40—43 vom Norden her gegen das heilige Laud und weiter gen Süden nach Aegypten vorrükt, also auch laut v. 40^b—43 mit dem Könige des Nordens identisch sein muß. Von einem Kampfe des gottfeindlichen Königs gegen den König des Südens *und* des Nordens ist in v. 40—43 nichts zu lesen. Die Worte, in welchen *Klief.* Andeutungen der Art findet, sind anders zu verstehen.

Gehen wir nun näher auf das Einzelne ein, so ist עֵת קֵץ nicht das Ende

des gottfeindlichen Königs, sondern wie in v. 27 u. 35 das Ende der gegenwärtigen Weltperiode, in welches freilich auch das Ende dieses Königs (קִצּוֹ v. 45) fält. Zu dem bildlichen Ausdrucke יִתְנַגַּח vgl. 8, 4. In dem Worte liegt, daß der König des Südens den Krieg begint, einen Angriff gegen den gottfeindlichen König macht. Im zweiten Satze ist der Deutlichkeit halber oder zur Vermeidung von Zweideutigkeit das Subject durch מֶלֶךְ הַצָּפוֹן näher bestimt, woraus dann von selbst folgt, daß das Suffix an עָלָיו auf den König des Südens geht. Wäre das Subject nicht genant, so hätte man auch in diesem Satze den מֶלֶךְ הַנֶּגֶב dafür halten können. — Die Worte: mit Wagen und Reitern und mit vielen Schiffen, sind oratorische Exemplification der gewaltigen Kriegsmacht, die der König des Nordens entfaltet; denn die weitere Angabe: er dringt in die Länder ein, überflutet und überschwemt (שָׁטַף וְעָבַר wie v. 10) paßt nicht auf Schiffe, sondern nur auf ein Landheer. Der Plur. בַּאֲרָצוֹת paßt allerdings nicht auf den Zug eines *syrischen* Königs gegen Aegypten, da zwischen Syrien und Aegypten nur *ein* Land, Palästina, liegt, beweist aber doch nicht, daß „das Südland und Nordland, die Länder der Könige des Südens und des Nordens gemeint seien“ (*Klief.*), sondern erklärt sich daraus, daß der Norden, von welchem der gegen den König des Südens anstürmende König komt, weit über Syrien hinaus reicht, der König des Nordens als Beherscher des fernen Nordens gedacht ist. — In die Länder eindringend und mit seinem Heere sie überschwemmend komt er laut v. 41 in das herrliche Land d. i. Palästina, das Land des Volkes Gottes, s. zu v. 16 u. 8, 9. — Und viele werden zu Falle kommen. רַבּוֹת ist nicht Neutrum, sondern bezieht sich auf אֲרָצוֹת v. 40. Denn „daß wirklich ganze Länder (nicht so und so viel Individuen) gemeint sind, vertreten durch ihre Bevölkerungen (vgl. das Verb. masc. יִכָּשֵׁלוּ), geht aus den Ausnahmen hervor, welcher die 2. Versh. Erwähnung tut“ (*Kran.*). Die drei Völker: Edom, Moab und Ammoniter, sollen nach einer schon von *Hieron.* erwähnten Ansicht lediglich deshalb als verschont aufgeführt sein, weil sie landeinwärts dem Antiochus bei seinem Zuge nach Aegypten außer Wegs lagen (*v. Leng. Hitz.* u. A.). Diese Annahme nent *Kran.* mit Recht eine ganz oberflächliche, da Antiochus sie zu bekriegen nicht unterlassen haben würde, wie z. B. sein Vater die Ammoniter mit Krieg überzog (*Polyb. V, 71*), wenn sie nicht unzweideutige Beweise ihrer Ergebenheit gegeben hätten. Auch haben die Edomiter und Ammoniter tätsächlich den Antiochus in seinen Operationen gegen die Juden unterstüzt (1 Mkk. 5, 3—8. 4, 61), daher auch *Maur.* zu יִמָּלְטוּ bemerkt: *eorum enim in opprimendis Judaeis Antiochus usus est auxilio.* Allein da der in Rede stehende König gar nicht Antiochus ist, so fält damit von selbst diese schlecht historisirende Deutung, gegen die außerdem noch richtig eingewandt worden, daß es zur Zeit des Antiochus gar kein Volk Moab mehr gab. Nach dem Exile kommen die Moabiter als Volksstamm nicht mehr vor. Sie werden nur noch Neh. 13, 1 u. Esr. 9, 1 bei einem Citate aus dem Pentateuche mit den Pheresitern und Hetitern genant, um die Verhältnisse der Gegenwart nach den Verhältnissen der mosaischen Zeit zu charakterisiren. Edom, Moab und Ammon sind die nach Abstammung mit Israel verwandten alten Erb-

und Erzfeinde dieses Volks, die als Repräsentanten aller Erb- und Erzfeinde des Volkes Gottes namhaft gemacht werden. Diese Feinde entgehen dem Falle, wenn die andern Völker der Macht des Antichrists erliegen. רֵאשִׁית בְּנֵי עַמּוֹן der Erstling der Söhne Ammons d.i. das wie ein Erstlingserzeugnis Geschäzte oder das Vorzüglichste der Ammoniter, worunter *Kran.* die Hauptstadt der Ammoniter verstehen will. Einfacher Andere: die Blüte des Volks, der tüchtigste Kern der Nation, vgl. Num. 24,20. Am.6,1. Jer.49,35. Der Ausdruck ist insofern ganz treffend, als in der Blüte des Volks der Charakter desselben d. i. die Feindschaft gegen Gottes Volk, am schärfsten sich zeigt, in dieser Feindschaft aber der Grund für die Verschonung dieser Völker vonseiten des Gottesfeindes liegt. — V. 42. Das Ausstrecken der Hand nach den Ländern ist Zeichen des Ergreifens, der Besitznahme derselben, wozu er in dieselben einfält. בָּאֲרָצוֹת sind nicht die anderen Länder außer denen, die er nach v. 40 überflutet (*Klief.*), sondern dieselbigen. Von diesen Ländern wird in 42[b] Aegypten besonders herausgehoben, als das mächtigste, welches bisher den Angriffen des Königs des Nordens erfolgreichen Widerstand geleistet hat, in der Endzeit aber auch überwältigt werden soll. Aegypten als die Hauptmacht des Südens repräsentirt die mächtigsten Reiche der Erde. לֹא תִהְיֶה לִפְלֵיטָה Ausdruck vollständiger Ueberwältigung, vgl. Jo. 2, 3. Jer.50,29 u. a. — V.43. Mit den Ländern fallen dem Eroberer alle ihre Schätze zu, und auch die Bundesgenossen des gefallenen Reiches müssen sich ihm unterwerfen. Der Genitiv מִצְרַיִם gehört nicht blos zu חֲמֻדוֹת, sondern zu allen vorhergenanten Objecten. בְּמִצְעָדָיו = בְּרַגְלָיו Richt. 4, 10 bezeichnet die Heeresfolge, aber nicht: als Söldner dienen (*v. Leng. Hitz.*). Die *Libyer* und *Cuschiten* repräsentiren als Hilfsvölker Aegyptens (vgl. Ez. 30,5. Nah. 3,9) die südlichsten Völker der Erde.

V. 44 u. 45. Das Ende des gottfeindlichen Königs. Wie schon die Aussagen über denselben v. 40—43 durchaus nicht auf Antiochus Ep. passen, so steht auch die Aussage über sein Ende in Widerspruch mit dem geschichtlich bekanten Ende des syrischen Königs. Als der gottfeindliche König Aegypten mit seinen Schätzen in Besitz genommen und die Libyer und Cuschiten sich botmäßig gemacht hat, setzen ihn Gerüchte aus dem Osten und Norden in Schrecken. Das *masc.* יְבַהֲלֻהוּ steht *ad sensum* mit Bezug auf die Personen, welche die Gerüchte veranlassen. Diese Gerüchte erregen seinen Grimm, daß er sich aufmachen will, Viele zu vertilgen. Man hat also an Gerüchte von Aufständen und Empörungen im Osten und Norden seines Reiches zu denken, die ihm in Aegypten zu Ohren kamen. Aus diesem Grunde verzichtet selbst *Hitz.* darauf, mit andern Ausll. die Aussage v. 44 auf den Zug des Antiochus gegen die Parther und Armenier (*Tacit. hist. V, 8* u. *App. Syr. c. 45. 46.* 1 Makk. 3, 37) zu beziehen, weil Antiochus diesen Zug nicht von Aegypten aus unternommen habe, und will lieber bei dem Osten an die Nachrichten von Jerusalem, als wolle Judäa abfallen (2 Makk. 5, 11 ff. 1 Makk. 1, 24), und bei dem Norden an den von *Porphyrius* bei *Hieron.* erwähnten sehr problematischen Zug gegen die Aradier denken, hat dabei aber nicht bedacht, daß kein biblischer Schriftsteller Jerusalem als im Osten von Aegypten liegend bezeich-

net. Außerdem aber konte Antiochus, da er seit Jahren jenseit des Euphrats beschäftigt war und dort auch seinen Tod fand, nicht kurz vor seinem Ende von Aegypten aus gegen Aradus ziehen. Was *Porphyr.* bei *Hieron.* zu v. 44 über einen Feldzug des Antiochus von Aegypten und Lybien aus gegen die Aradier und den armenischen König Artaxias sagt[1], hat er nur aus unserm Verse und aus Notizen über Kriege des Ant. gegen die Aradier und den König Artaxias, nach dessen Gefangennehmung er laut *App. Syr. c. 46* gestorben sein soll, combinirt, ohne ein geschichtliches Zeugnis dafür zu haben. Wäre aber diese Angabe des *Porph.* auch besser verbürgt, so würde sie doch nicht zu v. 45 passen. Denn als der König infolge der ihm zugekommenen Gerüchte auszieht, um Viele zu vernichten, pflanzt er laut v. 45 sein Palastgezelt in der Nähe des heiligen Berges auf und komt hier zu seinem Ende, findet also im heiligen Lande unweit Jerusalem seinen Untergang, während Antiochus Ep. nach *Polyb.* u. *Porph.* auf dem Rückzuge von Persien nach Babylon, in der persischen Stadt *Tabae* starb. נָטַע vom Aufpflanzen des Zeltes nur hier statt des gewöhnlichen נָטָה ausspannen, aufschlagen, warscheinlich mit Rücksicht auf das große palastähnliche Zelt orientalischer Herscher, dessen Stangen sehr fest in den Erdboden eingeschlagen werden mußten. Vgl. die Beschreibung des nach orientalischen Vorbildern eingerichteten Zeltes Alexanders d. Gr. bei *Polyaen, strateg. IV, 3, 24* und des Zeltes des Nadir-Schah in *Rosenm.* A. u. N. Morgl. IV S. 364 f. Diese Zelte waren von einer Menge kleiner Zelte für die Wache und Dienerschaft umgeben, woraus der Plur. אָהֳלֵי sich erklärt. אַפֶּדֶן von *Theodot. Porph. Hieron.* u. A. irrig für *nomen propr.* gehalten, bed. im Syrischen Palast oder Burg. בֵּין־לְ = בֵּין־וּבֵין Gen. 1, 6. Jo. 2, 17 vom Zwischenraume zwischen zwei Orten oder Gegenständen. הַר צְבִי־קֹדֶשׁ der heil. Berg der Zierde d. i. Palästina's (vgl. für הַצְּבִי in dieser Bed. 8, 9) ist ohne Zweifel der Tempelberg von Jerusalem, wie auch *v. Leng. Maur. Hitz. Ew.* anerkennen. Die Deutung dieses Berges von dem Tempel der Anaitis in Elymais (*Deres. Haev.*) bedarf keiner Widerlegung. Hienach kann יַמִּים nicht das mittelländische und das todte Meer bezeichnen, wie *Klief.* will, was mit בֵּין־לְ unverträglich, sondern יַמִּים nur poetischer Plural der Fülle sein, zur Bezeichnung des großen mittelländischen Meeres. Da nun dieser Schauplatz, wo der große Feind des Volkes Gottes zu seinem Ende komt d. h. umkomt, in keiner Weise zu dem Orte, wo Antiochus gestorben, paßt, so soll nach *Hitz.* der Pseudodaniel hier die einzelnen Feldzüge nicht streng auseinander gehalten, und zwischen der ersten und der zweiten Vershälfte die Zwischenzeit zwischen der Rükkehr des Antiochus aus Aegypten bis zu seinem Tode übersprungen haben, weil Antiochus fürder den Boden Palästina's nicht mehr betreten habe. Solche Auskunftsmittelchen richten sich selbst. Zu בָּא אֶל קִצּוֹ vgl. 8, 25, wo das Ende dieses Gottesfeindes als Zerbrochen-

1) Die Worte lauten: *Pugnans contra Aegyptios et Libyas Aethiopiasque pertransiens, audiet sibi ab aquilone et oriente praelia concitari, unde et regrediens capit Aradios resistentes et omnem in littore Phoenicis vastavit provinciam; confestimque pergit ad Artaxiam regem Armeniae, qui de orientis partibus movebatur.*

werden ohne Menschenhand beschrieben ist. Hier ist וְאֵין עוֹזֵר לוֹ hinzugesezt, um das Ende als rettungslosen Untergang zu bezeichnen. — Die Verlegung des Unterganges dieses Feindes mit seinem Heere in die Nähe des Tempelberges stimt überein mit der übrigen Weissagung des A. Test., welche den entscheidenden Schlag über die feindliche Weltmacht durch die Erscheinung des Herrn zur Vollendung seines Reichs auf die Berge Israels (Ez. 39,4), oder in das Thal Josaphat bei Jerusalem oder nach Jerusalem (Jo. 4, 2. 12 f. Sach. 14, 2) verlegt, und bestätigt das Ergebnis unserer Auslegung, daß der gottfeindliche König der lezte Feind der Weltmacht, der Antichrist ist. Damit steht auch der Schluß c. 12, 1—3 in Einklang.

Cap. XII, 1—3. Die schließliche Errettung Israels aus der lezten Trübsal und seine Vollendung. V. 1. וּבָעֵת הַהִיא weist auf בְּעֵת קֵץ 11,40 zurück. Zur Zeit des Endes, in welcher der feindliche Dränger sich aufmacht, die ganze Welt zu unterwerfen, und sein Lager im heiligen Lande aufschlägt, um im großen Grimme Viele zu vernichten und mit dem Banne zu schlagen (הַחֲרִים 11,44) d. h. total auszurotten (11, 40—45), wird der große Engelfürst Michael auftreten und für das Volk Gottes gegen dessen Dränger streiten. Ueber *Michael* s. zu 10,13. S. 346. הָעֹמֵד עַל בְּנֵי וגו welcher steht über den Söhnen deines Volkes, d. h. ihnen schützend beisteht (vgl. für עָמַד עַל im Sinne des schützenden Auftretens Esth. 8, 11. 9, 16) ist Epitheton des Michael, welches sein Wirken als שַׂר Israels (10, 21) angibt. Daß Michael kämpfend für Daniels Volk auftritt (יַעֲמֹד) wider den gottfeindlichen König (11,45), ist zwar nicht *expressis verbis* gesagt, liegt aber im Contexte, namentlich in dem יִמָּלֵט עַמְּךָ der zweiten Vershälfte, sowie in den Aussagen c. 10, 13 u. 21 über Michael. — Eines so mächtigen Beistandes bedarf aber das Volk Gottes zu seiner Rettung, weil jene Zeit eine Drangsalszeit ohne Gleichen sein wird. Der Beschreibung dieser Drangsal scheint Jer. 30, 7 zu Grunde zu liegen (*Chr. B. Mich. Hgstb.* u. A.), aber das dort Ausgesprochene ist hier durch den Relativsatz potenzirt (vgl. Jo. 2, 2), welcher den Gedanken Ex. 9, 18. 24 noch erweitert (*Hitz.*). Diese עֵת צָרָה ist der Gipfel der Bedrängnis, welche der gottfeindliche König über Israel bringen wird, und fält mit dem Verlauf der lezten (70sten) Woche 9,26 zusammen. „Die Errettung Israels (יִמָּלֵט), welche hier unter der Führung des מִיכָאֵל errungen gedacht wird, coincidirt sachlich mit der Schilderung 7, 18. 26 f. 14; 9, 24.“ So richtig *Kran.*, der auch mit Recht die dauernde siegreiche Rettung Israels aus den Drangsalen (v. 1) sachlich mit der in c. 7. 2 u. 9 geschilderten Aufrichtung des messianischen Reiches identificirt und in v. 1 unsers Cap. das messianische, die Weltreiche ablösende Reich findet.

Damit stimmen auch die Gegner der Echtheit unsers Buches überein und ziehen daraus die Folgerung, daß der Pseudodaniel mit dem Sturze des Antiochus Epiphanes den Anbruch des messianischen Reichs der Herrlichkeit erwartet habe. Diese Folgerung wäre unabweislich, wenn die ihr zu Grunde liegende Prämisse, daß בָּעֵת הַהִיא die Zeit des Antiochus sei, begründet wäre. Alle Versuche der offenbarungsgläubigen Ausll., die mit *Porphyr. Grot. Bleek, v. Leng. Hitz.* u. A. in 11, 45 den Tod des An-

tiochus geweissagt finden, diese Folgerung abzuweisen, erscheinen bei näherer Betrachtung unhaltbar. Nach *Haev.* soll mit וּבְעֵת הַהִיא eine neue, auf das Vorige folgende Zeitperiode eingeleitet werden und בְּעֵת הַהִיא s. v. a einstmals bedeuten. Das Auftreten des Michael für sein Volk soll die Erscheinung des Messias, und die mit seinem Auftreten verbundenen Leiden und Drangsale sollen die Leiden bezeichnen, welche das Volk Israel zunächst bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer trafen, am vollständigsten aber erst bei dem zweiten Kommen des Herrn nach Matth. 24, 21. 22 in Erfüllung gehen werden. Aber diese Erklärung scheitert schon an dem בְּעֵת הַהִיא, welches nirgends die Bedeutung „einstmals“ d. i. in weiterer Zukunft hat, und ist von *Hitz.* schlagend widerlegt worden. „Nicht einmal — sagt derselbe mit gutem Grunde — für בַּיּוֹם הַהוּא läßt der Sinn: *an jenem Tage,* welchen ich nämlich meine, mit Stellen wie 2 Kg. 3, 6. Jes. 28, 5 (1 Mos. 39, 11) sich beweisen; bei בעת ההיא darf man es schon gar nicht versuchen, und durch die Copula vollends solte hier solcher Willkür der Riegel vorgeschoben sein. Ferner war ja wirklich die Epoche des Epiphanes eine Zeit der Drangsal; wie konte da ein Leser dieses ההיא nicht auf die im vorigen Cap. geschilderte Zeit jenes Königs beziehen?“ Endlich die מַשְׂכִּלִים v. 3 weisen zurück auf die מַשְׂכִּילֵי עָם, welche Vielen zur Einsicht verholfen und in der Verfolgung ihr Leben verloren haben (11, 33, 34) und nun zu ewigem Leben auferstanden sind[1]. — Dennoch war *Haev.* in vollem Rechte gegen diejenigen, welche v. 1 noch auf die Drangsalszeit des Antiochus beziehen wollen, mit dem Nachweise, daß dafür die Aussage von der unerhörten Größe der Drangsal viel zu stark sei, und noch weniger die Verheißung der Rettung derer, die im Buche geschrieben sind, auf jenen syrischen Druck passe, obwol er hiebei auch darin irrte, daß er das Auftreten Michaels auf die erste Erscheinung Christi deutete. Diese Deutung hat weder in c. 9, 26 noch in Matth. 24, 21. 22 eine haltbare Stütze, weil beide Stellen von der Zukunft Christi in Herrlichkeit handeln. — Wenn aber schon die Beziehung unsers V. auf die Erscheinung Christi im Fleische mit dem Wortlaute unvereinbar erscheint, so ist dies noch mehr mit der Beziehung des V. auf die Periode des Antiochus der Fall. Die Ausleger, welche diese Ansicht hegen, müssen v. 2 u. 3, die unzweideutig von der Auferstehung der Todten handeln, gewaltsam von v. 1 losreißen. — Nach *Auberl.* S. 198, der richtig eingesehen hat, daß die מַשְׂכִּילִים 12, 3 an die מַשְׂכִּילִים 11, 33 u. 34, die מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים an יָבִינוּ לָרַבִּים 11, 33 erinnern, soll in v. 2 u. 3 nicht etwa ein Fortschritt in der Geschichtsentwickelung angegeben, sondern durch Erwähnung der Auferstehung nur auf die ewige Vergeltung hingewiesen werden, die das Verhalten der Israeliten in der großen Verfolgungszeit unter Antiochus nach sich ziehen werde, weil, wie schon *Ch. B. Mich.* gesagt hat, *ejus* (d. i. der Auferstehung) *consideratio magnam vim habet ad confirmandum animum sub tribulationibus.* Ueber das Temporalverhältnis zwischen der Prüfungszeit und der Auferstehung sei nicht das

---

1) Diese Gründe reichen auch zur Widerlegung *Ebrards* hin, welcher das „zu dieser Zeit“ von der Zeit, nachdem Antiochus Ep. gestorben sein wird, verstehen will.

mindeste ausgesagt, denn in v. 2 u. 3 fehle jede Zeitbestimmung, während in v. 1 zweimal „zu dieser Zeit“ steht. So auch *Hgstb.,* Christol. III, 1 S. 6, welcher hinzusezt: „Mag zwischen der Anfechtung der makkabäischen Zeit und der Auferstehung eine kurze oder lange Zeit liegen, der Trost aus der Auferstehung bleibt gleich kräftig. Deshalb wird sie an die irdische Errettung so angeschlossen, als ob sie unmittelbar bevorstände“. Damit ist aber zugegeben, daß die Todtenauferstehung an die Errettung Israels von der Tyrannei des Antiochus so angereiht ist, als ob sie gleich nach derselben einträte, wie die Echtheitsbestreiter Daniels behaupten. Allein diese Auffassung gibt sich als bloßer Notbehelf zu erkennen. V. 2 u. 3 zeigen gar nicht die Form einer paränetischen Hinweisung auf die mit der Auferstehung eintretende Vergeltung; v. 2 ist durch die Cop. ו an v. 1 angereiht und schon dadurch als Fortsetzung des Gedankens der zweiten Hälfte von v. 1 bezeichnet, d. h. als weitere Darlegung der Rettung des Volkes Gottes, nämlich aller derer, die im Lebensbuch verzeichnet sind. Da viele von den מַשְׂכִּילִים, die ihren Gott kanten (11, 33), in der Verfolgung das zeitliche Leben verloren, so war bei der Verheißung der Rettung ein Aufschluß über das Los derer, die ihre Treue gegen Gott mit dem Tode besiegelt haben, nicht zu umgehen, wenn die Weissagung ihren Zweck ganz erfüllen, d. h. wenn die Verheißung der Rettung aller Frommen dem Volke beim Hereinbrechen der Drangsal Kraft und Freudigkeit zum Ausharren in der Treue gegen Gott gewähren solte. Die Berufung darauf, daß v. 2 u. 3 gar keine Zeitbestimmung enthalten, beweist gar nichts, aus dem einfachen Grunde, weil die mit „und“ angeschlossenen Verse eben durch diese Copula der in v. 1 enthaltenen Zeitbestimmung unterstelt sind und nur weiter ausführen, wie die Rettung erfolgen wird, nämlich so, daß ein Teil des Volks die Trübsal überleben wird, diejenigen aber, die in der Drangsal das zeitliche Leben verlieren, aus dem Tode auferstehen werden.

Hiezu komt, daß der Inhalt unsers 1. V. nicht auf die Drangsalsperiode des Antiochus paßt. Für diese ist schon das über die Größe der Drangsal Gesagte viel zu stark. Die Worte: es wird eine Zeit der Drangsal sein, wie keine gewesen ist מִהְיוֹת גּוֹי seit es Volk oder Völker gibt, bezeichnen dieselbe als eine solche, wie niemals auf Erden gewesen ist. So erklärt schon *Theodrt.: οἵα οὐ γέγονεν, ἀφ᾽ οὗ γεγένηται ἔθνος ἐπὶ τῆς γῆς ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου*, wofür Christus verdeutlichend sagt: *οἵα οὐ γέγονεν ἀπ᾽ ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ᾽ οὐ μὴ γένηται.* Mtth. 24, 21. Mag auch die Bedrängnis, welche Antiochus über Israel brachte, äußerst schwer gewesen sein, so konte doch von derselben ohne Uebertreibung nicht gesagt werden, daß eine solche Trübsal von Anbeginn der Welt her nicht gewesen sei. Antiochus wolte zwar das Judentum mit Stumpf und Stiel ausrotten; aber das wolte auch schon Pharao mit seinem Befehle, alle Knäblein der Hebräer bei ihrer Geburt zu tödten; und wie Antiochus den griechischen Zeuscultus, so wolte schon Isabel den phönizischen Herkulescultus an Stelle des Jehovadienstes zur Reichsreligion in Israel machen. — Noch weniger läßt sich das zweite Hemistich von v. 1 auf die Errettung des Volks aus der Gewalt des Antiochus deuten. Zu

den Worten: jeder der im Buche geschrieben erfunden wird, bemerkt selbst *Hitz.,* daß sie auf Jes. 4, 3 zurückgehen, das Buch also das Buch des Lebens sei, und corrigirt die entleerende Deutung *v. Leng.*'s, daß im Buche geschrieben sein *im irdischen Sinne* s. v. a. leben, zum Leben bestimt sein, bedeute, durch die richtigere Erklärung: „das Buch des Lebens ist also das Verzeichnis derer, die leben sollen, es ist die Liste der Bürger des messianischen Reichs (Phil. 4, 3) und enthält bei Jesaja die Namen jener, die es lebend erreichen, bei Daniel zugleich derjenigen, welche für dasselbe erst auferwekt werden sollen“. Vgl. über das Buch des Lebens die Erört. zu Ex. 32, 32. — Demnach führt בָּעֵת הַהִיא in die messianische Zeit. Dies wird auch von *Hofm.* (Weiss. u. Erf. I. S. 313 u. Schriftbew. II, 2 S. 697) soweit anerkant, daß er in v. 1 von וְהָיְתָה עֵת an und in v. 2 u. 3 das schließliche Ende der Völkergeschichte, die Zeit der großen Trübsal am Ausgange des gegenwärtigen Weltlaufs, die Hindurchrettung Israels in derselben und die Auferstehung der Todten am Weltende geweissagt findet. Da jedoch *Hofm.* gleichfalls die lezten Verse des vorigen Cap. auf die Zeit des Antiochus und dessen Untergang bezieht und das וּבָעֵת הַהִיא am Anfange des 12. Cap. bei seinem engen Anschlusse an die lezten Worte des 11. Cap. nur auf die Zeit beziehen kann, von welcher vorher die Rede gewesen, weil „zu derselben Zeit nicht s. v. a. einstmals heißen könne“, so nimt er an, daß die Rede nicht im ersten Satze des ersten Verses auf eine andere Zeit überspringe, sondern daß dieser Sprung erst bei וְהָיְתָה erfolge. Dieses Ueberspringen sucht er zwar in der 2. Aufl. des Schriftbew l. c. durch die Bemerkung zu verdecken: die Worte des Engels וְהָיְתָה עֵת וגו dürfe man nicht erklären, als ob es heiße, jene Zeit werde eine Zeit der Drangsal sein, wie keine bis dahin gewesen, vielmehr sei zu übersetzen: „und es wird eine Zeit der Drangsal *eintreten* wie keine bis dahin gewesen war“. Allein dieses Losreißen der in Frage stehenden Worte vom Vorhergehenden durch die Uebersetzung des וְהָיְתָה „und es wird eintreten“, wird durch das folgende עַד הָעֵת הַהִיא unmöglich gemacht, indem dieses עַד הָעֵת הַהִיא so deutlich auf וּבָעֵת הַהִיא zu Anfang des V. zurükweist, daß man es nicht durch das zweideutige „bis dahin“ seines bestimten Inhalts entleeren darf. Wenn der Engel sagt: es wird eine Zeit der Drangsal eintreten, wie seit der Entstehung von Völkern keine gewesen ist bis auf jene Zeit, da Michael für sein Volk auftreten, oder wie *Hofm.* übersezt haben will, „seinen Stand fest einhalten“ wird, so ist für jeden Unbefangenen klar, daß diese nie dagewesene Drangsal nicht erst Jahrhunderte nach dem Auftreten oder Standhalten Michaels, sondern in der Zeit des Streitens dieses Engelfürsten für das Volk Gottes eintreten wird. In diese selbige Zeit sezt der Engel weiter die Rettung des Volkes Daniels und die Auferstehung der Todten[1].

1) *Hofmann's* Erklärung der Worte wäre nur dann statthaft, wenn hinter וְהָיְתָה die Zeitbestimmung אַחֲרֵי הָעֵת הַהִיא im Texte stände, die *Hofm.* in seinem neuesten Erklärungsversuche unvermerkt eingeschoben hat, während er früher (Weiss. u. Erf. 1 S. 314) offen erkärt hat: „Diese lezten Dinge schließen sich der Aussicht auf das Ende jenes Drängers Israels nicht anders an, als wenn etwa Jesaja von dem nahen Angriffe Assurs auf Jerusalem wie von der lezten Beängstigung der

Das Mißlingen aller Versuche, zwischen c. 11,45 und c. 12,1 oder 2 einen Zwischenraum zu gewinnen, zeigt unbestreitbar, daß die Behauptung der Echtheitsgegner: der Pseudodaniel habe mit dem Tode des Antiochus den Anbruch des messianischen Reiches und die Auferstehung der Todten erwartet, Grund hätte, *wenn* die lezten Verse des 11. Cap. von den lezten Unternehmungen dieses syrischen Königs gegen die Theokratie handelten. Dieses *Wenn* hat sich uns aber schon bei c. 11 als nicht begründet herausgestelt. In 11, 40—45 ist gar nicht mehr vom Antiochus die Rede, sondern schon von der Zeit des Endes, von dem lezten Feinde der Heiligen Gottes und seinem Untergange. Daran schließt sich ohne irgend einen Sprung in 12, 1 die Schilderung der lezten Bedrängnis des Volkes Gottes und seine Errettung zu ewigem Leben an. Die Weissagung von der unerhört großen Trübsal hat Christus in Matth. 24, 21 ganz im Sinne der prophetischen Verkündigung auf die noch künftige θλῖψις μεγάλη bezogen, welche dem Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels zum Gerichte über die Welt und zur Vollendung des Reiches Gottes voraufgehen wird. Daß diese Drangsal nur Israel, das Volk Gottes treffen werde, ist nicht gesagt, das מִהְיוֹת גּוֹי weist vielmehr auf eine über die ganze Menschheit ergehende Trübsal hin. In derselben wird der Engelfürst *Michael* dem Volke Daniels d.i. dem Volke Gottes beistehen. Daß er den feindlichen König, den Antichrist vernichten werde, ist nicht gesagt. Sein Wirken erstrekt sich nur auf den Beistand, den er dem Volke Gottes zur Rettung durch die große Trübsal leisten wird, damit alle, die im Buche des Lebens verzeichnet sind, gerettet werden. Christus erwähnt in seiner eschatologischen Rede Matth. 24 dieses Beistandes nicht, sondern sagt nur, daß um der Auserwählten willen die Tage der Drangsal verkürzt werden sollen, weil sonst niemand gerettet werden würde (ἐσώθη Mtth. 24, 22). Worin der Beistand Michaels besteht, das ergibt sich teils aus dem, was c. 10, 13 u. 21 über sein Wirken gesagt ist, daß er dem Engel des Herrn im Kampfe gegen den widergöttlichen Geist des persischen und javanischen Weltreichs Hilfe leistete, teils aus dem im Apok. 12, 7 ff. geschilderten Kampfe Michaels gegen den Drachen. Aus diesen Andeutungen erhellt soviel, daß man den Beistand Michaels nicht auf die Hilfe beschränken darf, die er den Heiligen Gottes im lezten Kampf und Strauß leistet, sondern daß er ihnen in allen Kämpfen gegen die Weltmacht und deren Fürsten beisteht und zur Rettung wie zum Siege verhilft. — Die Rettung aber, welche Gottes Volk in der Zeit der unvergleichlich großen Drangsal erfahren wird, ist wesentlich verschieden von der Hilfe, welche dem Volke Israel in der Makkabäerzeit zuteil geworden. Diese wird 11, 34 eine kleine Hilfe genant. Eben so verschieden von der makkabäischen Bedrängnis Israels ist die Drangsalszeit des Endes nach ihrem Zwecke und Erfolge. Jene Bedrängnis soll nach 11, 33—35 dazu dienen, das Volk zu läutern

Stadt redet, oder dem Jeremia das Ende jener 70 Jahre auch das Ende aller Leiden seines Volkes ist. Es bleibt darum eine *Unklarheit* in dieser Aussicht" u. s. w. Diese Unklarheit hat seine neueste Erklärung im Schriftbeweise durch Annahme eines unvermittelten Sprunges aus der Zeit des Antiochus in die Zeit des Endes nicht beseitigt, sondern vergrößert.

und zu reinigen bis auf die Zeit des Endes; die Drangsal der Endzeit hingegen soll nach 12, 1—3 die Rettung (הִמָּלֵט) des Volks zuwege bringen, d. h. das Volk Gottes für das ewige Leben vollbereiten und die Scheidung der Frommen von den Gottlosen für die Ewigkeit bewirken. Diese deutlich angegebenen Unterschiede bestätigen das bereits gewonnene Resultat, daß 12, 1—3 nicht von der Zeit des Antiochus und der Makkabäer handeln.

Die verheißene Rettung des Volks (יִמָּלֵט) wird näher bestimt durch den Zusatz zu עַמְּךָ: „jeder der erfunden wird geschrieben im Buche“ *sc.* des Lebens (s. oben S. 397), also jeder den Gott zum Leben verordnet hat, das sind alle echten Glieder des Volkes Gottes. נִמְלַט gerettet werden *sc.* aus der Drangsal, daß sie darin nicht umkommen. Da aber laut 11, 33 ff. schon in der Drangsal, die zur Läuterung des Volkes über dasselbe ergeht, Viele das zeitliche Leben verlieren und dieser Fall auch bei der lezten, schwersten Trübsal eintreten wird, so gibt der Engel dem Propheten in v. 2 noch Aufschluß über die Gestorbenen, nämlich daß sie aus dem Todesschlafe erwachen werden. Durch den Anschluß dieses V. mit ו ohne weitere Zeitangabe wird die Auferstehung der Todten als mit der Rettung des Volkes gleichzeitig erfolgend gesezt. „Denn daß die beiden Sätze יִמָּלֵט עַמְּךָ und רַבִּים יָקִיצוּ sich nicht nur gegenseitig ergänzen, sondern auch zeitlich zusammengehörige Tatsachen meinen, kann man nur verkennen, wenn man zuvor verkant hat, daß der erstere Israels schließliche Erlösung aussagt“ (*Hofm.* Schriftb. II, 2. S. 598). יָשֵׁן schlafend, hier wie Hi. 3, 13. Jer. 51, 39 vom Tode gebraucht, vgl. *καθεύδειν* Matth. 9, 24. 1 Thess. 5, 10 und *κοιμᾶσθαι* 1 Thess. 4, 14. אַדְמַת־עָפָר nur hier vorkommend, nach Gen. 3, 19 gebildet, bed. nicht: Erdenstaub, sondern Staubeserde, *terra pulveris,* Bezeichnung des Grabes wie עָפָר Ps. 22, 30. — Auffällig erscheint das רַבִּים *viele* — werden erwachen, da man nach dem Folgenden, wo die Auferstehung der Einen zum Leben, der Andern zur Schmach ausgesagt wird, vielmehr *Alle* erwartet. Diese Schwierigkeit läßt sich durch die Bemerkung: Viele stehe für Alle, nicht heben, weil רַבִּים die Bed. Alle nicht hat. Um das Vorgeben, als stehe Viele für Alle, abzuweisen will *Hofm.* a. a. O. מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר nicht mit רַבִּים verbinden, sondern mit dem Verbo יָקִיצוּ: „ihrer viele werden von denen her, die in der Erde schlafen, erstehen.“ So schon *Chr. B. Mich.* unter Berufung auf die masoretische Accentuation, welche רַבִּים von מִיְּשֵׁנֵי getrent hat, nur daß er מִן in der Bed. von weg, den *terminus mutationis a quo* angebend, fassen will. Aber mit diesen sehr gekünstelten Deutungen wird gar nichts gewonnen, indem der Gedanke doch der bleibt, daß von den im Staube Schlafenden viele (nicht alle) erwachen. Einfach und natürlich ist nur die partitive Fassung des מִן, die wir deshalb mit den meisten Ausll. vorziehen. Das רַבִּים läßt sich nur aus dem Contexte richtig verstehen. Der Engel beabsichtigt gar nicht, eine allgemeine Belehrung über die Auferstehung der Todten zu geben, sondern nur Aufschluß darüber, daß die schließliche Rettung des Volks sich nicht auf die am Ende der großen Trübsal noch Lebenden beschränken, sondern auch denen, die in den Drangsalen das Leben verloren haben, zu Gute kommen werde. — Schon in 11, 33. 35 hatte er gesagt, daß von den מַשְׂכִּילִים manche fallen, durch Schwert, Flamme u. s. w. das

Leben verlieren werden. Bei der Steigerung der Drangsal in der Endzeit zu nie dagewesener Höhe (12, 1) wird natürlich eine noch viel größere Zahl dem Tode erliegen, so daß beim Eintreten der Rettung nur noch ein Rest des Volkes im Leben sich befindet. Diesem übrig gebliebenen Volke wird Rettung verheißen, die Verheißung aber durch den Zusatz: jeder der im Buche geschrieben erfunden wird, noch weiter beschränkt: nicht alle dann noch Lebenden, sondern nur die im Buche des Lebens Verzeichneten werden der Rettung d. i. des messianischen Heiles teilhaftig werden. Dazu wird aber eine Menge (רַבִּים) von Entschlafenen, in der Trübsalszeit Gestorbenen kommen, welche auferstehen werden, teils zu ewigem Leben, teils zu ewiger Schmach. Wie von den noch Lebenden, so werden auch von den Auferweckten nicht alle zum Heile gelangen. Auch unter den Auferstandenen wird eine Scheidung erfolgen, damit der Lohn der Treue und der Untreue offenbar werde. Das רַבִּים ist demnach mit Rücksicht auf die kleine Zahl der dann noch Lebenden gebraucht und besagt weder die Allgemeinheit der Todtenauferstehung, noch will es dieselbe nur auf einen Teil der Gestorbenen einschränken, sondern nur zu der kleinen Zahl derer, welche den angekündigten Ausgang der Dinge im Fleische erleben, die Menge der Todten hinzufügen, welche am Lose der alsdann noch Lebenden Teil haben werden. — Faßt man diesen Gedankengang der Rede ins Auge, so hat man weder nötig, dem רַבִּים die Bedeutung *alle* zu obtrudiren, die es nicht hat und nicht haben kann, denn die Allgemeinheit der Auferstehung wird schon durch das partitive מִן beseitigt, „welches, daß רַבִּים = הָרַבִּים, οἱ πολλοί = πάντες sei (vgl. Röm. 5, 15 mit v. 12), zur Unmöglichkeit macht“ (*Hitz.*), noch braucht man die Folgerung zuzugeben, daß hier eine partielle Auferstehung gelehrt sei, im Widerspruch mit der Lehre des N. Test. und namentlich Christi, welcher Joh. 5, 28 unsere Stelle benutzend für das רַבִּים ein πάντες gesezt habe. Denn diese Folgerung kann nur gezogen werden bei Verkennung des Gedankenganges von der Voraussetzung aus, daß unser V. einen allgemeinen Lehrsatz über die Todtenauferstehung enthalte, die dem Zusammenhange fremd ist.

Aus der richtigen Auffassung des Gedankenganges ergibt sich die richtige Antwort auf die streitige Frage, ob hier die Auferstehung des israelitischen Volkes oder die Auferstehung der Menschheit überhaupt gelehrt sei. *Gelehrt* wird weder das Eine noch das Andere. Das prophetische Wort handelt aber vom Volke Daniels, worunter zunächst das Volk Israel zu verstehen. Aber das Israel der Endzeit besteht nicht blos aus Juden oder Judenchristen, sondern umfaßt alle Völker, die zum Gottesreiche des von Christo gestifteten neuen Bundes gehören. In dieser Hinsicht wird hier *implicite* die Auferstehung Aller angedeutet, und den *implicite* in unserm Verse liegenden Gedanken hat Christus explicirt, indem er Joh. 5, 28 f. die Auferweckung aller Todten lehrt und in unverkennbarem Anschlusse an unsere Stelle von einer ἀνάστασις ζωῆς und einer ἀνάστασις κρίσεως redet. Denn im A. Test. ist unser V. die einzige Stelle, in welcher neben der Auferstehung zum ewigen Leben auch die Auferstehung zu ewiger Schmach, oder die Auferweckung sowol der Frommen als der Gottlosen ausgesprochen wird. Der Begriff חַיֵּי עוֹלָם ζωὴ αἰώνιος tritt uns im A. Test. erst

hier entgegen. חַיִּים bezeichnet zwar öfter das wahre Leben bei Gott, das selige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, welches über das zeitliche Leben hinaus dauert; aber der Zusatz עוֹלָם komt sonst nicht vor und ist hier beigefügt, um der ewigen Dauer des messianischen Reiches (2, 44. 7, 14. 27 vgl. 9, 24) entsprechend das Leben der Frommen in diesem Reiche als unvergänglich zu bezeichnen. Den Gegensatz zu לְחַיֵּי עוֹלָם bildet לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם, indem dem חַיֵּי zuerst חֲרָפוֹת Schmach (ein Plural der intensiven Fülle) gegenüber gestelt, sodann diese Schmach in Anlehnung an Jes. 66, 24 als דִּרְאוֹן Scheusal, Gegenstand des Abscheues bezeichnet wird.

V. 3. Alsdann werden diejenigen, welche in den Zeiten der Trübsal Viele zur Erkentnis des Heils geführt haben, den herrlichen Lohn ihrer Treue empfangen. Mit diesem Gedanken schließt der Engel die Verkündigung der Zukunft. הַמַּשְׂכִּלִים weist auf 11, 33—35 zurück und ist hier wie dort nicht auf die Lehrer einzuschränken, sondern bezeichnet die Einsichtigen, welche durch Unterweisung mit Wort und Tat ihre Volksgenossen in den Drangsalen zur Standhaftigkeit und Treue im Bekentnisse erwekt und im Glauben gestärkt, und im Kampfe zum Teil ihre Treue mit dem Tode besiegelt haben. Diese werden im ewigen Leben mit himmlischem Glanze leuchten. Der Glanz der Himmelswölbung (vgl. Ex. 24, 10) ist Bild glanzvoller Verherrlichung, welche Christus in der Anwendung unserer Stelle auf die *δίκαιοι* Matth. 13, 43 als ein Leuchten wie die Sonne bezeichnet. Vgl. für dieses Bild noch Apok. 2, 28 u. 1 Cor. 15, 40 ff. Unter מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים will *Kran.* solche verstehen, welche im Opferculte des Volkes Sünden hinwegnehmen, d. h. die den Opferdienst ausübenden Priester, weil der Ausdruck aus Jes. 53, 11 entlehnt sei, „wo von dem messianischen Priester *κ.' ἐξοχ.* im vollsten Sinne des Worts prädicirt werde, was hier kraft der Entlehnung unter Hervorhebung der Bedeutsamkeit ihres Tuns von den gewöhnlichen Priestern Israels“ gesagt werde. Aber diese Deutung läßt sich nicht halten. Auch in Jes. 53, 11 rechtfertigt der Knecht Jehova's die Vielen nicht durch das Opfer, sondern durch seine Gerechtigkeit, dadurch daß er als צַדִּיק, der keine Sünde getan hat, die Sünden des Volks auf sich nimt und seine Seele zum Schuldopfer hingibt. הִצְדִּיק wird weder in der Opferthora, noch sonstwo im A. Test. als Wirkung des Opfers genant, sondern allenthalben nur שְׂאֵת עָוֹן (נָשָׂא) und כִּפֵּר und bei den Sühnopfern mit dem stehenden Zusatze וְנִסְלַח לוֹ, vgl. Lev. 4, 26. 31. 35. 5, 10. 16 u. ö. Ps. 32, 1 ff. — Noch wird irgendwo der Ausübung des Opfercultus ein הִצְדִּיק zugeschrieben. הִצְדִּיק bed. zur Gerechtigkeit verhelfen oder führen, und ist hier in dieser allgemeinen Bedeutung zu belassen und nicht mit dem paulinischen *δικαιοῦσθαι* zu identificiren. מַצְדִּיקִים sind diejenigen, welche durch ihre צְדָקָה d. h. durch ihre Gesetzestreue Andere zur צְדָקָה führten, ihnen durch Vorbild und Lehre den Weg der Gerechtigkeit wiesen.

Die Rettung des Volks, welche das Ende bringen wird, besteht demnach in der Vollendung des Volkes Gottes durch die Auferweckung der Todten und das die Frommen von den Gottlosen scheidende Gericht, wodurch die Frommen zu ewigem Leben erhoben, die Gottlosen in ewige

Schmach und Schande dahin gegeben werden. Die Führer des Volkes aber, welche im Kampfe und Streite dieses Lebens Viele zur Gerechtigkeit gewiesen haben, sollen in der unvergänglichen Herrlichkeit des Himmels leuchten.

V. 4—13. **Der Schluß** der Gottesoffenbarung und des Buches. V. 4. *Du aber, Daniel, verschließ die Worte und versiegele das Buch bis auf die Zeit des Endes. Viele werden's durchforschen und so wird der Erkentnis viel werden.* — V. 5. *Und ich Daniel schaute und siehe, zween Andere standen da, einer diesseit am Ufer des Stromes, und einer jenseit am Ufer des Stromes.* V. 6. *Und er sprach zu dem in Linnen gekleideten Manne, welcher oben über den Wassern des Stromes war: Bis wann ist das Ende der wunderbaren Dinge?* V. 7. *Und ich hörte den in Linnen gekleideten Mann, der oben über den Wassern des Stromes war, und er hob seine Rechte und seine Linke zum Himmel auf und schwur bei dem ewig Lebenden: Auf eine Zeit, (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit, und wenn vollbracht sein wird die Zerschmetterung der Hand des heiligen Volkes, wird dies alles vollendet sein.* V. 8. *Und ich hörte, aber verstand es nicht und sprach: Mein Herr, was ist das Lezte von diesem?* V. 9. *Und er sprach: Geh Daniel, denn verschlossen und versiegelt sollen sein die Worte bis zur Zeit des Endes.* V. 10. *Viele werden sich reinigen und läutern und schmelzen, aber die Frevler werden freveln und alle Frevler werden's nicht verstehen, die Verständigen aber werden's verstehen.* V. 11. *Und von der Zeit, da das Beständige abgeschaft wird, nämlich um den Verwüstungsgreuel aufzustellen, sind tausend zweihundert und neunzig Tage.* V. 12. *Heil dem, der da harret und erreicht tausend dreihundert und fünf und dreißig Tage!* V. 13. *Du aber gehe hin zum Ende, und du wirst ruhen und auferstehen zu deinem Lose am Ende der Tage.*

Wie die Offenbarung in c. 8 mit der Aufforderung: du aber verschließe das Gesicht (v. 26) schließt, so die unsrige v. 4 mit der Aufforderung: du aber, Daniel, verschließe diese Worte; und wie dort הֶחָזוֹן das durch den Engel ihm gedeutete Gesicht bezeichnet, so kann הַדְּבָרִים hier nur die Verkündigung des Engels c. 11, 2—12, 3 mit der voraufgehenden Erscheinung c. 10, 2—11, 1 also nur die 10, 1 als דָּבָר bezeichnete Offenbarung sein. Hienach ist auch סְתֹם selbstverständlich in der 8, 26 erläuterten und begründeten Bedeutung: verschließen im Sinne der Bewahrung, und eben so חֲתֹם versiegeln (s. S. 265), aufzufassen. Damit erledigen sich alle Einwände, welche *Hitz.* aus dem Versiegeln, welches er vom Einsiegeln des Buches versteht, gegen den Befehl erhoben hat, um die Sache unglaubhaft zu machen. — Streitig ist, ob הַסֵּפֶר auch nur die lezte Offenbarung c. 10—12 (*Haev. v. Leng. Maur. Kran.*) oder das ganze Buch (*Berth. Hitz. Aub. Klief.*) sei. Daß סֵפֶר ein kleines zusammenhängendes Schriftstück, eine einzelne Weissagung, bezeichnen könne, wird durch Nah. 1, 1. Jer. 51, 63 außer Zweifel gesezt. Auch scheint der Parallelismus der Satzglieder dafür zu sprechen, daß הַסֵּפֶר in derselben Bedeutung wie הַדְּבָרִים stehe. Aber dieser Schein hat doch nur Beweiskraft unter der Voraussetzung, daß die lezte Offenbarung außer Zusammenhang mit den vorauf-

gegangenen Offenbarungen stände. Da dies aber nicht der Fall ist, vielmehr die Offenbarung unserer Capp. nicht nur zeitlich die lezte ist, welche Daniel empfing, sondern auch den sachlichen Abschluß aller frühern Offenbarungen bildet, so kann die Rede von dem Verschließen dieser lezten Offenbarung ohne weiteres auf das Versiegeln des ganzen Buches übergehen. Dieser Annahme steht kein Bedenken entgegen. Daß das Niederschreiben dem Daniel nicht befohlen wird, läßt sich nicht dagegen einwenden. Wie dieses hier und in 8,26 als selbstverständlich vorausgesezt wird, indem das Verwahren einer Offenbarung ohne schriftliche Fixirung nicht ausführbar ist, so können wir unbedenklich auch voraussetzen, daß Daniel alle früheren Visionen und Offenbarungen alsbald nach ihrem Empfange niedergeschrieben hat, so daß mit Niederschreibung der lezten das ganze Buch vollendet war. Aus diesen Gründen verstehen wir unter הַסֵּפֶר das ganze Buch. Denn — wie *Klief.* richtig bemerkt — der Engel will schon v. 4 die lezte Offenbarung und zugleich die ganze offenbarende Tätigkeit Daniels abschließen und ihn aus seinem prophetischen Amte entlassen, wie er es hernach v. 13 tut, nachdem er in v. 5—12 noch über die Zeitdauer der verkündigten wunderbaren Dinge Aufschluß gegeben hat. Versiegeln d. h. vor Entstellung gesichert aufbewahren soll er das Buch „bis zur Zeit des Endes", weil sein Inhalt sich auf die Endzeit erstrekt, vgl. 8,26, wo das Verschließen mit den Worten: denn es geht auf viele Tage, motivirt worden. Statt dessen ist hier kurzweg die Zeit des Endes als der Termin genant, bis wohin die Offenbarung reicht, in Uebereinstimmung mit dem Inhalte 11,40—12,3, welcher die Ereignisse der Endzeit umfaßt.

Verschieden werden die beiden Sätze von v. 4ᵇ erklärt. Sprachlich unhaltbar ist sowol die Deutung von *J. D. Mich.*: viele werden zwar irren, aber andrerseits wird auch die Erkentnis groß sein, als die von *Haev.*: viele werden umherirren, d. h. im Bewußtsein ihres Elendes, nach dem Heile, der Erkentnis ringen. Denn שׁוּט bed. weder irren (*errare*) noch umherirren, sondern nur umherschweifen, ein Land durchstreifen, durchziehen, um zu suchen oder erforschen, dann spähend umherschweifen, (Sach. 4,10 von den Augen Gottes), Ez. 27,8 u. 26 rudern. Aus jenen Bedeutungen ergibt sich für unsere Stelle die Bed. das Buch durchsuchen, durchforschen, nicht blos „eifrig durchlesen" (*Hitz. Ew.*), sondern gründlich darin forschen (*Gesen.* u. A.). Die Worte sollen nicht die Aufforderung zum Versiegeln begründen, sondern geben den Zweck des Versiegelns an, und sind auch nicht (mit vielen Ausll.) blos auf die Endzeit zu beziehen, daß erst dann Viele darin forschen und große Erkentnis finden oder daraus schöpfen werden. Diese Beschränkung hängt mit der unrichtigen Deutung des Versiegelns als Bild entweder der Unverständlichkeit der Weissagung oder der Geheimhaltung der Schrift zusammen und fält mit der richtigen Auffassung dieses Bildes. Wenn nämlich Daniel die Weissagung nur sicher stellen soll, daß sie bis zur Endzeit erhalten bleibe, das Versiegeln also den Gebrauch in Abschriften nicht ausschließt, so liegt kein Grund dafür vor, sich das Durchforschen derselben erst in der Endzeit eintretend zu denken. Die Worte: יְשֹׁטְטוּ רַבִּים וגו sind durch

keine Partikel oder Zeitbestimmung mit dem Vorhergehenden verknüpft, wodurch sie auf עֵת קֵץ eingeschränkt würden. Hiezu komt, daß diese Offenbarung nach der ausdrücklichen Erklärung des Engels (10, 14) sich auf alles bezieht, was dem Volke Daniels von der Zeit des Cores an bis zur Zeit des Endes widerfahren werde. Hätte sie also bis zur Endzeit eingesiegelt oder unverständlich bleiben sollen, so würde sie Jahrhunderte lang unbenuzt und nuzlos haben liegen müssen, während sie doch dazu gegeben war, den Frommen zu allen Zeiten Licht über die Wege Gottes und Trost in Trübsalen zum Beharren in der Treue zu geben. Um diesem Zwecke zu dienen, mußte sie auch jederzeit zugänglich sein, um in ihr forschen, die Ereignisse nach ihr beurteilen und den Glauben stärken zu können. Ganz richtig hat daher *Klief.* den Sinn dieser Sätze so zusammengefaßt: Daniel soll die empfangenen Weissagungen sicher stellen bis zur Zeit des Endes hin, damit durch alle Zeiten hin viele Menschen sie lesen und daraus Verständnis gewinnen (besser: Erkentnis schöpfen) können. הַדָּעַת ist die Erkentnis der Wege des Herrn mit seinem Volke, welche in der Treue gegen Gott befestigt.

V. 5—7. Mit v. 4 hätte diese Offenbarung schließen können, wie die in c. 8 mit der Aufforderung: das Gesicht zu verschließen, zu Ende ist. Aber dann würde ein Aufschluß über die Zeitdauer der geweissagten Ereignisse gefehlt haben, den Daniel nach Analogie der Visionen in c. 8 u. 9 erwarten konte. Dieser Aufschluß wird ihm auch in v. 5—12 noch gegeben, und zwar in feierlich significanter Weise. Die Erscheinung, welche er bisher geschaut, ändert sich. Er erblikt zwei andere Engel, den einen am diesseitigen, den andern am jenseitigen Ufer des Stromes. Das וְרָאִיתִי —— וְהִנֵּה zeigt zwar nicht eine neue Vision an, wol aber eine neue Scene in der noch fortdauernden Vision. Die Worte שְׁנַיִם אֲחֵרִים zwei andere *sc.* himmlische Wesen oder Engel (ohne Artikel) weisen darauf hin, daß dieselben erst jezt sichtbar wurden und von dem, der ihm bisher erschienen war und mit ihm geredet hatte, verschieden waren. Dadurch wird die Annahme, daß der eine von diesen beiden Gabriel war, der ihm die Offenbarung mitgeteilt hatte, hinfällig, selbst wenn, was nach unserer Erörterung S. 342 ff. nicht der Fall ist, der Sprecher in c. 11 u. 12 dieser Engel gewesen wäre. Außer den beiden, erst jezt von Daniel gesehenen, wird v. 6 der in Linnen Gekleidete als über den Wassern des Flusses befindlich genant, aber — was für die richtige Auffassung der ganzen Scene zu beachten, dieser wird in keiner Weise, weder durch ein wiederholtes וְהִנֵּה noch durch copulative Anreihung an die beiden andern, als jezt erst in die Erscheinung tretend, sondern als daseiend und durch den Artikel לָאִישׁ und die ihn charakterisirende Kleidung (לְבוּשׁ הַבַּדִּים) als von c. 10, 5 f. her bekant aufgeführt. Dadurch wird unsere S. 344 entwickelte Ansicht bestätigt, daß vorher der in Linnen Gekleidete allein dem Daniel sichtbar geworden und ihm die Zukunft verkündigt hat. Dieser selbe redet auch im Folgenden von v. 7 an allein mit Daniel. Von den beiden andern fragt nur einer über das Ende der wunderbaren Dinge, um ihn zu einem Ausspruch darüber zu veranlassen, ähnlich wie 8, 13 u. 14. Hiebei drängt sich die Frage auf, zu welchem Zwecke zwei Engel erschienen, da doch nur einer

redet, der andere weder handelt noch redet. Von den Meinungen des *Hier. Grot. Stäudlin, Ew.*, daß die beiden Engel die Schutzgeister Persiens und Griechenlands waren, und von andern Einfällen, wie z. B. daß sie das Gesetz und die Propheten repräsentirten (nach einer Glosse im *Cod. Chis.*), die schon *Geier* als *figmenta hominum textus auctoritate destituta* abgewiesen hat, können wir absehen und uns auf Beurteilung der Ansichten von *Hitz.* u. *Klief.* beschränken: *Hitz.* meint, die beiden Engel erscheinen als Zeugen des Eidschwurs und eben deshalb sind es ihrer zwei, vgl. 5 Mos. 19, 15 mit 31, 28. Allein diese Stellen beweisen nicht, daß zur Bestätigung eines Eidschwures Zeugen erforderlich waren. Nur zur Beglaubigung einer Anklage vor Gericht wurde die Aussage von zwei oder drei Zeugen erfordert. Hiezu komt, daß auch 8, 13 f. zwei Engel erscheinen neben dem, dessen Stimme vom Ulai her vernommen wird (8, 16), ohne daß dort ein Eidschwur vorkomt. Zwar reden dort beide Engel, aber nur die Rede des einen wird mitgeteilt. Hiedurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß auch hier beide Engel geredet haben, etwa einer dem andern die an den über dem Wasser schwebenden Engel des Herrn gerichtete Frage zugerufen habe, wie schon *Theodot.* u. der Syr. durch Wiedergabe des וַיֹּאמֶר im Plural angenommen zu haben scheinen, und wie *Klief.* für warscheinlich hält. Jedenfalls steht das Auftreten der Engel an den beiden Ufern des Flusses in sachlichem Zusammenhange mit dem Schweben des in Linnen Gekleideten über den Wassern dieses Flusses, wobei noch der Umstand Beachtung verdient, daß der Fluß — nach 10, 4 der Tigris, hier יְאֹר genant wird, wie sonst im A. Test. nur der Nil heißt. Das Schweben über dem Strome kann wol nur die Macht oder Herschaft über denselben versinbilden. Den Fluß aber ist *Klief.* geneigt, für ein Bild der in ihrem Verfließen die Ewigkeit suchenden Zeit zu halten, aber für diese Vorstellung bietet die Schrift keine Anknüpfungspunkte dar. Auch ist dabei die Benennung יְאֹר nicht in Betracht gezogen, durch welche ohne Zweifel der Fluß, über welchem der Engel des Herrn schwebt, als ein Nil bezeichnet d. h. angedeutet werden soll, daß der Engel des Herrn, sowie er einstmals die Wasser des Nils geschlagen hat, um sein Volk aus Aegypten zu erlösen, so in der Zukunft die Wogen des Flusses, der zu Daniels Zeit die Macht des Weltreichs darstelte, beschwichtigen und dämpfen werde[1]. Der Fluß *Hiddekel* (Tigris) wäre hienach Sinbild der persischen Weltmacht, deren Gebiet er durchströmte (vgl. für dieses prophetische Bild Jes. 8, 6. 7. Ps. 124, 3. 4) und die Bezeichnung des Flusses als יְאֹר Nil enthielte eine Anspielung auf die Erlösung Israels aus der Gewalt Aegyptens, die sich ihrem Wesen nach in der Zukunft wiederholen werde. Als dem Herscher über den Hiddekel stehen dem Engel des Herrn zwei andere Engel zur Seite, als Diener, die bereit sind seinen Willen zu

1) Aehnlich hat schon *Ch. B. Mich.* das Stehen (oder Schweben) über dem Wasser des Flusses gefaßt als *symbolum potestatis atque dominii supremi, quo non solum terram continentem et aridam, sed etiam aquas pedibus quasi suis subjectas habet, et ea quae aquarum instar tumultuantur, videlicet gentes, adversus ecclesiam Dei insurgentes atque frementes, compescere et coërcere potest.* Nur hat er dabei auf die Benennung יְאֹר nicht Rücksicht genommen.

vollstrecken. So gefaßt gewinnen alle Züge des Gesichts eine dem Inhalte der Weissagung entsprechende Bedeutung. — Die Bedeutsamkeit aber der ganzen Scene, die sich dem Propheten darbietet, nachdem er die Verkündigung vernommen, zeigt zugleich, daß die Vv. 5—12 keine blos nachträgliche Mitteilung bilden, welche dem Daniel vor gänzlicher Entlassung aus seinem prophetischen Amte über die ihm auf dem Herzen liegende Frage nach der Dauer der angekündigten schweren Drangsal gegeben werde, sondern daß dieser Aufschluß einen integrirenden Bestandteil der vorhergehenden Verkündigung ausmacht und nur deshalb an das Ende der Engelsrede gestelt ist, weil für die Hervorhebung der Bedeutung dieses Aufschlusses ein Scenenwechsel nötig wurde.

Um also dem Propheten die feste Versicherung zu geben, daß die angekündigte Bedrängung seines Volkes vonseiten der widergöttlichen Weltherscher, wenn sie ihren Zweck, das Volk zu läutern, erreicht haben werde, mit der Vertilgung des Endfeindes die Rettung der echten Glieder des Volkes Gottes zu ewigem Leben in Herrlichkeit herbeiführen werde, gibt sich ihm der Engel des Herrn über den Wassern des Stromes stehend als der Lenker und Regierer der Geschicke der Völker zu schauen und verkündet mit feierlichem Schwure die Dauer und das Ende der Trübsalszeiten. Diese Verkündigung wird eingeleitet durch die Frage des am Ufer stehenden Engels: עַד־מָתַי קֵץ הפ׳ bis wann das Ende d. h. wie lange dauert das Ende dieser wunderbaren Dinge? nicht: „wann wird das Ende derselben eintreten?" (*Kran.*). הַפְּלָאוֹת sind dem Contexte zufolge die außerordentlichen Dinge, welche die Weissagung verkündigt hatte, insonderheit die 11, 30 ff. geschilderten unerhörten Drangsale, vgl. mit פְּלָאוֹת das synonyme נִפְלָאוֹת 11, 36 u. 8, 24. Aber die Frage lautet nicht: wie lange werden alle diese פְּלָאוֹת selbst dauern? sondern: wie lange wird קֵץ הַפְּלָאוֹת das Ende dieser wunderbaren Dinge dauern? Das Ende derselben ist die von 11, 40 bis 12, 3 geweissagte Endzeit mit allem, was in ihr eintreten soll. Darauf antwortet der in Linnen Gekleidete zur Bekräftigung seiner Aussage mit einem feierlichen Schwure. Das Erheben der Hände gen Himmel gehört zur Feierlichkeit des Schwures. Gewöhnlich erhebt der Schwörende nur eine Hand, vgl. Deut. 32,40. Ez. 20, 5 u. die Bemerk. zu Ex. 6, 8, hier aber zu noch größerer Feierlichkeit beide Hände und schwört בְּחֵי הָעוֹלָם bei dem Ewiglebenden. Dieses Prädicat Gottes, das wir schon 4, 31 im Munde Nebucadnezars fanden, weist hier auf Deut. 32, 40, wo Gott חַי אָנֹכִי לְעֹלָם schwört, zurück und ist aus unserer Stelle in Apok. 10, 6 übergegangen und da noch weiter ausgeführt. Schon diese feierliche Form des Schwures weist darauf hin, daß Frage und Antwort nicht der Dauer der antiochischen Verfolgungszeit, sondern der durch den lezten Feind, den Antichrist, herbeigeführten Drangsal gelten soll. Auf diese führt auch die in der Antwort gegebene Zeitbestimmung hin: eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, welche mit der in 7, 25 als Dauer des Schaltens des Gottesfeindes des vierten Weltreichs genanten Frist genau übereinstimt. Das כִּי dient wie ὅτι öfter nur zur Einführung der Rede oder Antwort, wo wir es im Deutschen nicht auszudrücken pflegen. לְ vor מוֹעֵד bed. nicht *bis* (= עַד 7, 25), sondern: *an* oder *auf, zu*. In den beiden Sätzen

der Antwort ist „Zeitraum und Zeitpunkt, Dauer und schließliches Ende verbunden, und dieses Verhältnis durch einen Wechsel der Präpos. לְ und כְּ angezeigt“ (*Hitz.*). In לְמוֹעֵד וגו wird der Zeitraum, auf oder über den sich das קֵץ פְּלָאוֹת erstrekt, in dem folgenden Satze וּכְכַלּוֹת וגו der Zeitpunkt, in welchem die Wunderdinge ihr Ende erreichen, angegeben. So verhalten sich die beiden Aussagen des Schwures zu einander. — Im zweiten Satze wird נַפֵּץ יַד verschieden erklärt. Alt und sehr verbreitet ist die Erklärung des נַפֵּץ durch zerstreuen. Schon *Theodot.* übersezt: *ἐν τῷ συντελεσθῆναι διασκορπισμόν*, u. *Hieron.* (*Vulg.*): *cum completa fuerit dispersio manus populi sancti.* So noch *Haev. v. Leng. Ges. de Wette, Hitz.*: wenn zu Ende die Zerstreuung eines Teils des heiligen Volkes, was *Haev. v. Leng.* u. A. von der Zerstreuung Israels in die Länder der Erde verstehen, welche nach prophetischer Anschauung zur Zeit des messianinischen Endsiegs geendet sein werde, Joel 3, 5 ff. Am. 9, 11 ff. u. a., *Hitz.* aber darauf beziehen will, daß Simon und Judas ihre Volksgenossen, welche in Galiläa und Gilead unter den Heiden zerstreut lebten, nach Judäa heimbrachten (1 Makk. 5, 23. 45. 53. 54). Gegen diese Deutung des נַפֵּץ hat aber schon *Hofm.* (Weiss. u. Erf. I S. 314) mit Recht eingewandt, daß die Beziehung auf die Wiedervereinigung Israels, welche sonst bei Daniel nirgends hervortritt, gerade in diesem Zusammenhange sehr unvorbereitet eintreten würde, überdies נַפֵּץ zu seinem Objecte יַד nicht passe, gleichviel ob man dieses mit „Macht“ oder ganz ungeschikt mit „Teil“ übersetze. Die Bed. Teil hat יַד überhaupt nicht, sondern ist ihm nur auf Grund einiger unrichtig verstandener Stellen angedichtet. נַפֵּץ bed. zerschlagen, zerschmettern, vgl. Ps. 2, 9. 137, 9 u. im *Pu.* Jes. 27, 9. Dies ist die Grundbed. des Wortes, aus dem die Bed. gewaltsam zersprengen, zerstreuen abgeleitet ist. Diese Grundbedeutung haben daher *Hgstb. Maur. Auberl. Kran. Klief.* u. *Ew.* mit Recht auch hier beibehalten. Nur darf man dann כַּלּוֹת nicht mit: ein Ende haben, übersetzen, weil dann die Antwort tautologisch sein würde, da das Zerbrechen der Macht des Volks mit seiner Zertretung identisch ist, sondern hat es in der Bed. völlig machen, ganz zu Stande bringen, daß nichts mehr zu tun übrig bleibt, zu nehmen: wenn die Zerschmetterung der Hand völlig geworden sein wird. יַד Hand, Arm ist Bild der Tatkraft; das Zerschmettern der Hand also s. v. a. völlige Vernichtung der Kraft zum Wirken, die Versetzung in den Zustand gänzlicher Hilflosigkeit und Ohnmacht, wie solche schon Mose Deut. 32, 36 mit den Worten כִּי אָזְלַת יָד beschrieben hat und verkündigt, daß, wenn dieser Zustand eingetreten, der Herr sein Volk richten und seiner Knechte sich erbarmen werde. Damit stimt der Schlußsatz des Schwures: dann werde dies alles vollendet sein oder sich vollenden, כָּל־אֵלֶּה sind die פְּלָאוֹת v. 6. Zu diesen Wunderdingen gehört nicht blos die Zertretung des heiligen Volkes in der Drangsal ohne Gleichen, sondern auch die Rettung desselben durch das Auftreten des Engelfürsten Michael, die Auferstehung der Todten und die ewige Scheidung der Frommen von den Gottlosen (12, 1—3). Diese lezte Bestimmung der Zeitfrist geht also unzweifelhaft auf das Ende aller Dinge oder auf die Vollendung des Reiches Gottes durch die Todtenauferstehung und das Endgericht.

Damit stimt auch der Ausdruck עַם קֹדֶשׁ überein, der nicht auf die bekehrten Juden einzuschränken ist. Der Umstand, daß zu Daniels Zeit das heilige Volk in dem Israel nach dem Fleische bestand, nötigt nicht dazu, da wo von der Endzeit die Rede ist, unter dem Volke Gottes nur dieses Volk zu verstehen, da alsdann die Gläubigen aus allen Völkern heiliges Volk Gottes geworden sind.

Aber von der Mehrzahl der neuern Ausll. wird die Zeitbestimmung: 3½ Zeiten auf die Dauer der Bedrückung der Juden durch Antiochus Ep. bezogen, woraus dann *Bleek, v. Leng. Maur. Hitz. Ew.* u. A. folgern, daß der makkabäische Pseudodaniel den Tod des Antiochus und den Eintritt des messianischen Heils gleichzeitig setze. Eine Folgerung, die wir schon wiederholt als irrig abgewiesen haben. *Haev.* findet in der Antwort zwei verschiedene Zeitbestimmungen, hat sich aber über das Verhältnis derselben zu einander nicht näher ausgesprochen; *Hofm.* (Weiss. u. Erf. I S. 314) findet darin eine Unklarheit, daß dem Ende des Drängers Antiochus ohne weiteres das Ende aller Dinge angereiht sei (s. zu v. 1 S. 395 ff.). Aber — so fragt dagegen *Klief.* S. 502 mit Recht: „wie ist es nur möglich, daß so die in die Mitte der Zeiten gehörende Katastrophe des Antiochus und die weit hinaus liegende Endzeit in Eine Antwort auf Eine Frage nach Einem Zeitpunkte zu Einem Satze zusammengefaßt werden? — — Wie wäre es möglich, daß auf die Frage: wie lange dauert das Ende der Wunder? geantwortet werden könte: 3½ Jahre wird Antiochus sein Wesen treiben, und wenn es mit der Zerbrechung des Volks ein Ende hat, wird das Alles vollendet sein? Da wäre jedenfalls nur das Lezte eine Antwort auf die Frage und das Erstere ein gar nicht hinein gehörender Zusatz. Oder wie wäre es möglich, daß für die Aussage, es werde Alles vollendet werden, zwei Merkmale angegeben würden, von denen eins der Zeit des Antiochus und das andere der Endzeit angehörte?“ Und nötigt denn etwa — so müssen wir weiter fragen — der Wortlaut der Aussage zu so unnatürlichen Annahmen? Durchaus nicht. Die beiden Sätze geben nicht zwei verschiedene d. h. auf verschiedene Zeiträume bezügliche Zeitbestimmungen, sondern nur zwei Bestimmungen einer Zeit, von welchen die erste den Verlauf derselben nach einem symbolischen Zeitmaße, die zweite das Ende derselben nach einem sachlichen Merkmale beschreibt. Von diesen Bestimmungen weist keine auf die durch Antiochus dem heiligen Volke bereitete Drangsal hin, sondern die eine wie die andere auf die Drangsal der Endzeit. Das Zeitmaß: Zeit, Zeiten und halbe Zeit, entspricht ja nicht der in c. 8 genanten Dauer des Schaltens des aus dem javanischen Weltreiche hervorgehenden kleinen Hornes: 2300 Abendmorgen (8, 14), sondern stimt, da מוֹעֵד dem chald. עִדָּן entspricht, wörtlich mit der 7, 25 für das Schalten des aus den zehn Königtümern des vierten oder lezten Weltreichs erstehenden gottfeindlichen Königs, des Antichristes, überein. Auf diesen Feind weist auch כְּכַלּוֹת נַפֵּץ יַד hin, indem von diesem 7, 21. 25. ausgesagt ist, daß er die Heiligen des Höchsten überwältigen und verderben werde (יְבַלֵּא v. 25). — Die Beziehung beider Aussagen des Schwures auf die Endgeschichte oder die Zeit des Antichrists haben daher auch *Auberl.* S. 75 u. *Zündel* S. 97 anerkant, trozdem daß der leztere mit *Hofm.*

auch 11,36—45 von der Bedrängung Israels durch Antiochus versteht. — Auf die Frage, wie lange das Ende der 11,40—12,1 geweissagten schrecklichen Dinge dauern werde, antwortet der über den Wassern schwebende Engel des Herrn mit einem feierlichen Schwure: 3½ Zeiten, welche laut der Weissagung 7,25 u. 9,26.27 für die höchste Machtentfaltung des lezten Gottesfeindes bis zu seinem Untergange angegeben sind, und wenn in dieser Zeit der Drangsal ohne Gleichen die natürliche Kraft des heiligen Volks völlig zerbrochen sein wird, dann werden diese schrecklichen Dinge ihr Ende erreicht haben. Ueber die Zeitbestimmung vgl. die Erkl. zu 7,25 S. 203f.

V. 8. Diese Antwort hörte Daniel, aber er verstand sie nicht. Bei שָׁמַעְתִּי wie bei לֹא אָבִין fehlt das Object, weil dieses aus dem Zusammenhange klar ist, nämlich den Sinn der Antwort des in Linnen Gekleideten. Unrichtig hat *Grot. quid futurum esset* aus der folgenden Frage ergänzt, in der er noch dazu אַחֲרִית אֵלֶּה unrichtig: *post illius triennii et temporis semestris spatium* gefaßt hat. Zu eng hat auch *Haev.* das Object bestimt, indem er das Nichtverstehen blos auf die geheimnisvolle Zahl (eine Zeit, zwei Zeiten u. s. w.) bezieht. Auch nicht blos die doppelte Zeitbestimmung in v. 7, die erst zur Stunde ihres Eintreffens, nicht aber für den Hörer jezt verständlich war, trieb, wie *Hitz.* meint, Daniel zu der weiteren Frage. Die ganze Antwort v. 7 ließ vieles dunkel: Sie gab für die „Zeiten“ kein Zeitmaß, also auch keinen für den Propheten verständlichen Aufschluß über die Dauer, und ließ auch in der sachlichen Bestimmung, daß zur Zeit der tiefsten Beugung des Volks das Ende eintreten werde, ganz unbestimt, wann dieser Zustand eintreten werde[1]. Daher das Verlangen nach genauerem Aufschluß. — Die Frage מָה אַחֲרִית אֵלֶּה wird auch sehr verschieden gefaßt. Nach dem Vorgange von *Grot.* nimt *Klief.* אַחֲרִית in der Bed.: das auf ein bestimtes, entweder aus dem Zusammenhange erhellendes oder ausdrücklich angezogenes Folgende, und erklärt אַחֲרִית אֵלֶּה von dem nach diesem Folgenden oder Kommenden. אֵלֶּה aber sei nicht mit den meisten Ausll. als identisch mit dem כָּל־אֵלֶּה v. 7 zu nehmen; „denn da כל אלה alle geweissagten Dinge bis zur Vollendung einschließlich begreift, so würde dann unsere Frage nach dem fragen, was nach der absoluten Vollendung kommen solle. Das wäre sinnlos“. Ueberdem würde die Antwort v. 11 u. 12, die bei den Dingen des Antiochus stehen bleibt, zu solcher Frage nicht passen. Vielmehr seien mit *Aub.* (S. 75f.) mit אֵלֶּה die gegenwärtigen, zur Zeit des Daniel und des Ergehens der Weissagung bestehenden Dinge und Zustände gemeint. Zur Empfehlung dieser Auffassung hat *Aub.* noch hinzugefügt: „der Engel schaut mit himmlischem Auge weit hinaus ans Ziel, der Prophet bleibt menschlich

---

1) Lezteren Umstand hat schon *L'Empereur* geltend gemacht; indem er bemerkt: *Licet Daniel ex antecedentibus certo tempus finiendarum gravissimarum calamitatum cognoverit, tamen illum latuit, quo temporis articulo calamitas inceptura esset: quod ignorantiam quandam in tota prophetia peperit, cum a priori termino posterioris exacta scientia dependeret. Initium quidem variis circumstantiis definitum fuerat: sed quando circumstantiae futurae essent, antequam evenirent, ignorabatur.*

bei der nähern Zukunft seines Volkes stehen.“ Allein so richtig die Bemerkung ist, daß אֵלֶּה nicht mit כָּל־אֵלֶּה identisch, *dieses* nicht äqual *alles dieses* ist, so unbegründet ist die daraus gezogene Folgerung, daß אֵלֶּה die gegenwärtigen, zur Zeit Daniels bestehenden Dinge oder die Verhältnisse unter Antiochus bezeichne. אֵלֶּה muß kraft des Zusammenhanges in v. 7 u. 8 von den nämlichen Dingen und Verhältnissen verstanden werden, und ein Unterschied zwischen beiden wird nur durch כֹּל begründet. Achtet man auf diesen Unterschied, so enthält die Frage: was ist das lezte von diesen Dingen? nicht den sinnlosen Gedanken, als werde nach der absoluten Vollendung noch etwas folgen, sondern den ganz vernünftigen Gedanken: welches von den geweissagten פְּלָאוֹת wird das lezte sein? So konte Daniel fragen in der Hoffnung, eine Antwort zu erhalten, aus welcher sich das Ende aller jener פְּלָאוֹת deutlicher erkennen ließe als aus der vom Engel in v. 7 gegebenen Antwort. Wie aber die Beziehung des אֵלֶּה auf die gegenwärtigen Dinge und Zustände durch den Zusammenhang ausgeschlossen wird, so ist auch die dem אַחֲרִית beigelegte Bedeutung des auf etwas Folgenden sprachlich unstatthaft, s. zu 8, 19 (S. 260). — Die übrigen Ausll. haben meistens אַחֲרִית für gleichbedeutend mit קֵץ genommen, was *Haev.* mit Verweisung auf 8, 19. 23 u. Deut. 11, 12 zu begründen sucht. Aber in keiner dieser Stellen ist diese Identität begründet, sondern überall קֵץ von אַחֲרִית so unterschieden, daß קֵץ eine Sache nach ihrem Abschlusse, אַחֲרִית aber das Lezte oder Aeußerste der Sache bezeichnet. Ein Unterschied, der freilich in manchen Fällen irrelevant sein kann. Indem man nun hier diesen Unterschied nicht beachtet hat, wurde man, um die beiden Fragen v. 6 und 8 nicht ganz dasselbe sagen zu lassen, genötigt, dem מָה die Bed. *qualis* (*Maur.*), von welcher Beschaffenheit (*Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 314 *v. Leng.* u. A.) zu geben, die es nicht hat und die auch zu dem Wortbegriffe von אַחֲרִית nicht paßt. „Nicht wie? sondern was? ist die Frage; מָה ist nicht Prädic., sondern Subject, das fragliche, zu benennende Ereignis“. So mit Recht *Hitz.* welcher auch den Sinn der Frage ganz richtig so angibt: „was d.i. welches Ereignis ist das äußerste von den פְּלָאוֹת, welches noch vor dem Ende stattfindet?“

Die Antwort v. 9. לֵךְ ד׳ geh hin, Daniel, ist beruhigend und ablehnend, doch nicht ganz abweisend, wie aus v. 11 u. 12 erhellt. Der Aufschluß über das Ende, welcher ihm in diesen Versen gegeben wird, zeigt deutlich, daß das Ende der Dinge vor seinem Eintreten nicht so enthüllt werden soll, daß die Menschen es mit Bestimtheit vorauswissen können[1]. לֵךְ bed. weder: geh dahin d.h. scheide ab, stirb (*Berth. Haev.*), noch: gehe, anstatt stehen zu bleiben in Erwartung einer Antwort (*Hitz.*); denn der Engel gibt ihm ja doch noch eine Antwort, sondern hat als *formula dimittentis*

---

1) Treffend schon *Calvin: Quamvis Daniel non stulta curiositate inductus quaesierit ex angelo de fine mirabilium, tamen non obtinet, quod petebat, quia scilicet voluit Deus ad modum aliquem intelligi quae praedixerat, sed tamen aliquid manere occultum usque dum veniret maturum plenae revelationis tempus. Haec igitur ratio est, cur angelus non exaudiat Danielem. Pium quidem erat ejus votum (neque enim optat quicquam scire plus quam jus esset), verum Deus scit quod opus sit, ideo non concessit quod optabat.*

et excitantis ad animi tranquillitatem (*Ch. B. Mich.*) den Sinn: *vade Daniel h. e. mitte hanc praesentem tuam curam.* „Gib dich zufrieden, laß genug sein an diesen“ (*Geier.* u. A., ähnlich *v. Leng. Kran. Klief.*). Der das לֵךְ motivirende Satz: כִּי סְתֻמִים וגו׳ wird hauptsächlich dafür geltend gemacht, daß das Verschließen und Versiegeln die Unverständlichkeit der Weissagung bezeichne. So erklärt z. B. noch *Ew.*: „Denn verborgen und versiegelt sind die Worte, alle in diesen Weissagungen enthaltenen, bis auf die Endzeit; dann werden sie leicht entsiegelt und entziffert werden“. Allein da laut v. 4 Daniel selbst die Worte verschließen, das Buch versiegeln soll, so können die Participien in dem das לֵךְ motivirenden Satz nicht die Bedeutung von Perfecten haben, sondern nur angeben, was sein oder geschehen soll: verschlossen — sollen sie sein (bleiben) bis zur Endzeit, also nur ein Verschließen und Versiegeln aussagen, welches Daniel vollziehen soll. Daniel aber konte die Weissagung nicht unverständlich machen, da er sie ja selbst laut v. 8 nicht verstand, auch nicht bis zur Endzeit einsiegeln, da er die Endzeit nicht erleben solte. Das Verschließen und Versiegeln, welches dem Propheten befohlen wird, kann demnach nur darin bestehen, daß das Buch verwahrt und gegen Entstellung seines Inhalts gesichert wurde, so daß man es zu jeder Zeit bis zum Ende lesen und zur Stärkung des Glaubens benutzen konte, vgl. 8, 26. „Das also soll den Daniel um sein Nichtverstehen beruhigen, daß diese ganze Weissagung (הַדְּבָרִים wie in v. 4) aufbewahrt und sicher gestelt werden soll und wird durch alle Zeiten bis zum Ende hin“ (*Klief.*). Denn der Gebrauch derselben zu allen Zeiten wird v. 10 vorausgesezt. — Der erste Satz dieses V. erhält sein Verständnis aus 11, 35. Das Sichreinigen geschieht durch Trübsale und Heimsuchungen, die bis zum Ende hin über das Volk ergehen werden. Zur Erreichung dieses Zweckes soll die Weissagung dienen. Freilich wird derselbe nicht bei Allen erreicht werden; die Gottlosen werden gottlos sein und bleiben und daher auch nicht zur Einsicht kommen, wol aber werden alle Verständigen zum Verstehen der Worte gelangen. יָבִינוּ und לֹא יָבִינוּ stehen in so deutlicher Rückbeziehung auf das לֹא אָבִין v. 8, daß sie in derselben Bedeutung wie jenes genommen werden müssen, d. h. nicht ganz allgemein: Einsicht haben, sondern mit Supplirung von הַדְּבָרִים als Object aus v. 8 vom Verstehen der Weissagung. Dieses wird von den Frevlern oder Gottlosen negirt und von den Verständigen erwartet. Somit sagt der Engel dem Daniel zur Beruhigung über sein Nichtverstehen folgendes: Beruhige dich nur, Daniel, wenn du diese Worte auch nicht verstehst. Die Weissagung soll aufbehalten werden für alle Zeiten bis ans Ende der Tage. Diese Zeiten werden viele Trübsale bringen, um dein Volk zu läutern; und wenn auch durch diese Heimsuchungen sich nicht Alle bekehren lassen, sondern die Bösen böse bleiben und die Weissagung nicht verstehen werden, so werden doch die Verständigen durch die Trübsale sich läutern und je länger, je besser die Weissagung verstehen lernen. So wird dieselbe, obgleich du sie noch nicht verstehst, doch darum dem Volke Gottes zu großem Segen gereichen und ihm für alle Zeiten bis ans Ende hin je mehr und mehr Verständnis darreichen. So hat *Klief.* im Wesentlichen den Sinn der beiden Verse richtig

zusammen gefaßt und zur Bestätigung der Richtigkeit dieser Auffassung noch auf 1 Petr. 1, 10—12 hingewiesen, wo mit Bezugnahme auf unsere Stelle (vgl. *Hgstb.* Beitr. I S. 273 f.) ausgeführt ist, wie die Propheten die Weissagungen des Endes nicht allein und nicht sowol für sich selber empfangen haben, als vielmehr für „uns", für die späteren, „denen es offenbart ist". — Hierauf gibt der Engel dem Propheten in

V. 11 u. 12 noch einen Aufschluß über die Dauer der Trübsalszeit und ihr Ende, der ihm zum Verständnisse der früheren Antwort verhelfen, es ihm wenigstens erleichtern solte. Die Worte הוּסַר bis שִׁקּוּץ שֹׁמֵם weisen so deutlich auf 11, 31 zurück, daß sie hier wie dort auf den Frevel des Antiochus am Heiligtume des Herrn sich beziehen müssen. Der Umstand, daß der שִׁקּוּץ hier שֹׁמֵם in 11, 31 מְשֹׁמֵם genant wird, begründet keinen erheblichen Unterschied. In 11, 31 wo von dem Verderben bringenden Tun des Gottesfeindes die Rede, wird der Greuel als מְשֹׁמֵם Verwüstung bringend angeschaut, hier beim Blicke auf das Ende jenes Tuns als שֹׁמֵם der Verwüstung angehörend, ihr verfallen; s. zu 9, 27 (S. 310). Alle Ausll. haben daher in unsern beiden Vv. Bestimmungen über die Dauer der von Antiochus Ep. verübten Frevel gefunden und dieselben mit der 8, 14 genanten Frist von 2300 Abendmorgen auszugleichen versucht, um hiernach die Dauer, wie lange dieser Gottesfeind sein Wesen treiben solle, zu berechnen. — Wie aber schon bei 8, 14 die Ansichten über die Berechnung der 2300 Abendmorgen sehr auseinander gehen (s. S. 252 ff.), so auch hier. Zunächst ist schon die Auffassung des וְלָתֵת streitig. Entschieden irrig meint *Wiesel.* (S. 109), daß וְלָתֵת den Endtermin zu מֵעֵת הוּסַר bezeichne, wie allgemein anerkant wird. *Hitz.* nimt an, mit וְלָתֵת werde der vorhergehende Infin. הוּסַר fortgesezt, wie Pred. 9, 1. Jer. 17, 10. 19, 12, und damit ein zweiter Anfangstermin gesezt; dies sei jedoch nur zulässig, wenn dieser zweite Termin mit dem ersten in Verbindung stehe und ihm auch ein zweiter, um das Gleiche jüngerer Endtermin gegenübertrete. Beides treffe hier zu: das tägliche Opfer sei 45 Tage vor Errichtung des *βδέλυγμα ἐρημ.* abgestelt worden, und um eben so viel gehe das Datum v. 12 unter dasjenige des 11. V. herunter. Hienach wären beide Vv. so zu verstehen: Von der Zeit der Abschaffung des täglichen Opfers sind 1290 Tage und von der Zeit der Aufstellung des Verwüstungsgreuels sind 1335 Tage. Aber diese Deutung ist in allen Punkten haltlos. Erstlich hat *Hitz.* das Fundament derselben, daß die Aufrichtung des Götzengreuels von der Sistirung des Jehovacultus um 45 Tage getrent sei, nur durch einen Zirkelbeweis gewonnen, nämlich in 8, 14 nicht erwiesen, bei 12, 11 aber als dort erwiesen ponirt. Zweitens spricht das אַשְׁרֵי הַמְחַכֶּה v. 12 entschieden gegen die Combinirung der 1335 Tage mit dem Aufstellen des Götzengreuels; drittens ist die grammatische Deutung des וְלָתֵת nicht gerechtfertigt. Die dafür angezogenen Stellen sind alle anderer Art; dort geht immer ein Satz mit bestimtem Tempus vorauf, von welchem der Infinitivsatz abhängt. *Kran.* will deshalb auch הוּסַר nicht als Infinitiv fassen, sondern für eine relativ asyndetische Anknüpfung des *praeter. proph.* an עֵת halten, womit aber gar nichts gebessert wird. Denn auch bei der relativen Fassung des הוּסַר: die Zeit, da weggenommen

wird ..." kann sich וְלָתֵת nicht so anschließen, daß dieser Infinitiv noch von עֵת abhänge. Der mit וְלָתֵת beginnende Satz läßt sich nicht anders als ein von מֵעֵת הוּסַר וגו abhängiger Finalsatz fassen; so hier und in 2,16 wie in den von *Hitz.* citirten Stellen, in dem Sinne: um nämlich zu setzen (aufzustellen) den Greuel, so daß die Aufstellung des Verwüstungsgreuels als Absicht des Wegtuns des תָּמִיד betrachtet wird. Aus dieser grammatisch allein richtigen Auffassung der beiden Sätze folgt jedoch nicht, daß die Aufstellung des Götzengreuels erst später als die Beseitigung des Beständigen erfolgt sei, so daß וְלָתֵת „um *demnächst* zu setzen" bedeutete, wie *Klief.* zur Erleichterung der Berechnung der 1290 Tage es fassen will. Beides kann gleichzeitig, eines unmittelbar nach dem andern geschehen.

Ein Endtermin ist bei beiden Bestimmungen nicht genant. Dieser ergibt sich aber aus dem אַשְׁרֵי הַמְחַכֶּה Heil dem, welcher harret... Damit ist gesagt, daß nach den 1335 Tagen die Leidenszeit vorüber sein wird. Da nämlich alle Ausll. mit Recht darüber einverstanden sind, daß die 1290 und die 1335 Tage den gleichen Anfangstermin haben, also die 1290 Tage in den 1335 einbegriffen sind und die lezteren nur um 45 Tage über die ersten hinausreichen, so kann die Drangsal nicht füglich länger als 1290 Tage dauern, wenn der, welcher 1335 Tage erreicht, glücklich zu preisen sein soll. — Hinsichtlich der Berechnung dieser beiden Zeitbestimmungen haben wir schon S. 252 gezeigt, daß weder die eine noch die andere mit den 2300 Abendmorgen übereinstimt, und daß kein Grund vorliegt, jene 2300 Abendmorgen um unserer Verse willen zu 1150 Tagen zu berechnen. Ferner haben wir dort schon darauf hingewiesen, wie die Verschiedenheit der beiderseitigen Angaben sich daraus erkläre, daß in 8,14 ein anderer Anfangstermin als in 12,11 f. genant ist, außerdem noch bemerkt, daß laut 1 Makk. 1,54.59 vgl. mit c. 4,52 die Sistirung des mosaischen Opfercultus nur 3 Jahre und 10 Tage gedauert habe. Je nachdem man nun diese 3 Jahre und 10 Tage nach Sonnenjahren zu 365 Tagen oder nach Mondenjahren zu 354 Tagen mit Hinzufügung eines Schaltmonats berechnet, ergeben dieselben 1105 oder 1102 Tage. — Die Mehrzahl der neuern Ausll. identificirt zwar die 1290 Tage mit den 3½ Zeiten (= Jahren) und diese beiden Angaben stimmen so ziemlich, da 3½ Jahre entweder 1279 oder 1285 Tage ausmachen. Aber für diese Identificirung fehlt jede Berechtigung. In v. 11 ist deutlich von der Aufhebung des Jehovadienstes und der Aufrichtung von Götzendienst an seiner Stelle die Rede, wofür die Makkabäerzeit eine geschichtliche Erfüllung liefert; in v. 7 aber spricht der Engel von einer Trübsal, die so weit geht, daß die Kraft des heiligen Volkes ganz zerschlagen wird, was von der Bedrückung Israels durch Antiochus nicht gesagt werden kann, da dem Treiben dieses Feindes durch die mutige Erhebung der Makkabäer Einhalt getan wurde und die Kraft dieser Streiter dem Greuel der Verwüstung des Heiligtums ein Ende machte. Die in v. 7 erwähnte Bedrängnis entspricht nicht nur sachlich sondern auch hinsichtlich ihrer Dauer der Trübsal, welche der aus dem vierten Weltreiche erstehende feindliche König der Endzeit über das heilige Volk bringen wird, da, wie

schon bemerkt, die 3½ Zeiten wörtlich mit 7,25 übereinstimmen. Handeln aber v. 11 u. 12 von einer andern, nämlich früheren Drangsalszeit als v. 7, so lassen sich die 1290 und 1335 Tage nicht nach den 3½ Zeiten (v. 11 u. 7,25) berechnen; und für die makkabäische Trübsalsperiode bleiben nur die 2300 Abendmorgen (8,14) zur Vergleichung übrig, wenn man die Abendmorgen gegen den Sprachgebrauch (s. S. 252 f.) als halbe Tage zählt und auf 1150 Tage reducirt. Ziehen wir hiebei aber das geschichtliche Zeugnis über die Dauer der antiochischen Bedrückung in Betracht, so würden für dieselben 1290 Tage nur passen, wenn man entweder die Aufhebung des gesezlichen Cultus um 185 bis 188 Tage, d. i. 6 Monate und 5 oder 8 Tage vor der Aufstellung des Götzenaltares auf dem Brandopferaltare Jehova's ansezt, oder wenn diese beiden Facta gleichzeitig eintraten, den Endtermin um 6 Monate und 5 oder 8 Tage über den Tag der Wiederweihe des Altares hinausschiebt. Für beide Annahmen fehlen geschichtliche Zeugnisse. Die erstere läßt sich allenfalls aus 1 Makk. 4,45 vgl. mit v. 54 warscheinlich machen, hingegen für die zweite liefert die Geschichte kein epochemachendes Ereignis von solcher Bedeutung, daß nach demselben das Aufhören der Drangsal bestimt werden konte.

Die Mehrzahl der neuern Ausll. geht bei der Berechnung der 1290 und 1335 Tage von c. 8,14 aus, und mit ihnen hält *Klief.* erstlich die 2300 Abendmorgen für = 1150 Tage, deren Endtermin die Wiedereinweihung des Tempels am 25. Kislev des J. 148 *aer. Seleuc.* bilde, zweitens nimt er an, daß der Anfangstermin der 2300 Abendmorgen (8,14) und der 1290 oder 1335 Tage der nämliche sei, nämlich die Einnahme Jerusalems durch Apollonius (1 Mkk. 1,29 ff.) und die Abschaffung des תָּמִיד, die gleich nach dieser Eroberung erfolgt sei, um 140 Tage früher als die Aufstellung des Götzenaltares falle. Als Endtermin der 2300 Abendmorgen sei die Wiederweihe des Tempels angenommen, womit die Hauptmacht des Antiochus über Israel gebrochen, der Anfang der Wiederherstellung desselben gemacht war. An unserer Stelle werde kein Endtermin genant, wol aber liege in der größeren Zahl von Tagen, sowie darin, daß unsere Stelle von der gänzlichen Beseitigung der Macht des Antiochus reden will, ein Hinweis und zwingender Grund dafür, daß in 12,11 u. 12 ein weiterer, über die Tempelreinigung hinausgreifender Endtermin anzunehmen sei. Diesen bilde der Tod des Antiochus. „Zwar können wir — so argumentirt *Klief.* weiter — nicht auf Tag und Stunde feststellen, daß zwischen der Abstellung des Beständigen und dem Tode des Antiochus 1290 Tage liegen, da wir von beiden Factis das Datum des Tages nicht wissen. Aber das wissen wir aus dem B. der Makkabäer, daß die Tempelweihe am 25. Kislev 148 *Sel.* geschah, und daß Antiochus im J. 149 starb; und wenn wir nun die 140 Tage, um welche unsere 1290 Tage die 2300 Abendmorgen übertreffen, nach der Tempelweihe anfügen, so kommen wir allerdings in das J. 149 hinüber. Den Tod des Antiochus als den Endtermin der 1290 Tage zu sezen, muß uns auch das bewegen, daß im ganzen Zusammenhange unseres Cap. immer auf das Ende des Antiochus, des Antichrist, tendirt wird. Wir werden mithin

nicht irren, wenn wir mit *Bleek, Kirmss, Hitz. Del. Hofm. Aub. Zündel* annehmen, daß, wie für die 2300 Abendmorgen der Endtermin die Reinigung des Tempels ist, so für unsere 1290 Tage der Tod des Antiochus. Der Endtermin der 1335 Tage v. 12 muß dann allerdings ein Ereignis sein, das noch 45 Tage über den Tod des Antiochus hinausliegt, und das noch entschiedener die Gewähr für die Beendigung der antiochischen Verfolgung und für den Beginn besserer Zeiten bietet, und das wenigstens klar das Eingetretensein einer bessern Zeit und eines gesicherten Zustandes bezeugt. Ein derartiges bestimtes Ereignis, das genau 45 Tage nach dem Tode des Antiochus fiele, sind wir nun allerdings nachzuweisen nicht im Stande, schon darum nicht, weil wir den Todestag des Antiochus nicht wissen. Indessen boten die Verhältnisse der Zeit unmittelbar nach dem Tode des Antiochus die Möglichkeit solcher Ereignisse hinreichend dar. Der Nachfolger des Ant. Ep., Antiochus Eupator, schrieb zwar, nachdem die Juden sein Heer unter Lysias geschlagen hatten, an die Juden um Frieden, aber die Reibungen dauerten nichts desto weniger fort und endeten absolut erst mit dem Siege über Nikanor 2 Mkk. 11—15. Da gab es Gelegenheit genug zu einem Ereignisse der in Rede stehenden Art, wenn wir auch bei der Spärlichkeit und chronologischen Unsicherheit der Nachrichten aus dieser Zeit nicht vermögen, es genau nachzuweisen." Hierauf geht *Klief.* noch auf die von *Hitz.* über das unbekante freudige Ereignis aufgestelten Vermutungen ein und findet insbesondere gegen die, daß der Endpunkt der 1335 Tage der Zeitpunkt sein könte, wo die Kunde von dem Tode des Antiochus, der in Babylonien gestorben war, zu den Juden in Palästina kam und sie fröhlich machte, nichts Wesentliches einzuwenden, da bis zum Eintreffen dieser Nachricht leicht 45 Tage vergehen konten, und wirft schließlich noch die Frage auf, ob überhaupt die weitere Frist von 1335 Tagen ihren Endpunkt an einem bestimten einzelnen Ereignisse haben solle, ob nicht bei der Erweiterung des Zeitraums von 1290 Tagen um 45 Tage die Meinung nur die sei, daß wer diese Zeit von 1290 Tagen d. i. den Tod des Antiochus in Geduld und Bekentnistreue überlebe, glücklich zu preisen sei. „Die 45 Tage wären dann nur angefügt, um das Ueberleben auszudrücken, und die Form dieses Ausdrucks wäre gewählt, um der v. 11 eingehaltenen Form treu zu bleiben." — Wir können jedoch dieser Ansicht nicht zustimmen, weil nicht nur ihre Grundlage unbegründet, sondern auch ihr Inhalt mit den Tatsachen unvereinbar ist. Die 2300 Abendmorgen in 1150 Tage zu verwandeln, läßt sich exegetisch nicht rechtfertigen, weil nach hebr. Anschauung Abend und Morgen nicht einen halben, sondern einen ganzen Tag constituiren. Sind aber die 2300 Abendmorgen als eben so viele Tage zu berechnen, dann steht weder ihr Anfangs- noch ihr Endpunkt in einem bestimten Verhältnisse zu den 1290 Tagen, woraus sich ein Schluß über den Endtermin dieser lezteren ziehen ließe. Sodann begründet der Tod des Antiochus Ep. keinen Wendepunkt für das Eintreten einer bessern Zeit. Nach 1 Makk. 6, 18—54 wurde von seinem Nachfolger Eupator der Krieg gegen die Juden heftiger als zuvor fortgeführt. Und auf die Nachricht hin, daß der aus Persien zurückkehrende Philippus die

Regierung an sich reißen wolle, rieth Lysias zwar dem Könige, mit den Juden Frieden zu machen und ihnen zu versprechen, daß sie nach ihren Satzungen leben könten, worauf die Juden ihm die Burg Zion öffneten, aber der König, nachdem er in dieselbe eingezogen war, brach seinen Eidschwur und befahl die Mauern niederzureißen. Erst zwei Jahre nach dem Tode des Antiochus Ep. trat in dem entscheidenden Siege des Judas über Nikanor ein Ereignis ein, welches die Juden als ein großes Freudenfest feierten und alljährlich zu feiern beschlossen (1 Mkk. 7, 26—50). Bei diesem Stande der Dinge ist es ganz unmöglich, 45 Tage nach dem Tode des Antiochus ein Ereignis anzunehmen oder vorauszusetzen, welches klar das Eingetretensein einer bessern Zeit und eines gesicherten Zustandes bezeigen konte, oder das Anlangen der Nachricht von dem Tode des Antiochus in Palästina für ein so freudiges Ereignis zu halten, daß man den glücklich preisen konte, der diese Nachricht noch erleben würde.

Nach dem allen müssen wir darauf verzichten, die 1290 und 1335 Tage geschichtlich fassen und chronologisch berechnen zu wollen, und uns trozdem, daß Tage als Zeitmaß genant sind, für die symbolische Auffassung dieser Zahlen entscheiden. So viel scheint gewiß zu sein, daß die 1290 Tage im Allgemeinen den Zeitraum der schwersten Bedrückung Israels vonseiten des Antiochus Ep. durch Aufhebung des mosaischen Cultus und gewaltsame Aufrichtung des Götzendienstes bezeichnen, aber ohne eine chronologisch berechenbare Voraussage der Dauer dieser Bedrängnis zu geben. Durch Nennung von „Tagen“ statt „Zeiten“ wird die Vorstellung einer unabsehbaren Dauer der Trübsal beseitigt und die Länge derselben auf eine von Gott voraus genau bemessene Zeit von verhältnismäßiger Kürze beschränkt. Dies wird noch schärfer herausgestelt durch Hinzufügung der zweiten um 45 Tage erweiterten Bestimmung: 1335 Tage, mit deren Ablaufe die Not so beseitigt sein soll, daß jeder glücklich zu preisen, der diese Tage erlebt. Denn 45 Tage verhalten sich zu 1290 wie 1½ zu 43, bezeichnen also eine verhältnismäßig sehr kurze Zeit. Soll aber durch die beiden Zeitangaben nur dies Verhältnis deutlich gemacht werden, so liefert der Gebrauch des Wortes „Tage“ als Zeitmaß keinen stichhaltigen Grund für die geschichtlich chronologische Auffassung der beiden Zeitbestimmungen. Auf dieses Verhältnis weisen aber die beiden Zahlen selbst hin. Reduciren wir dieselben auf das für Bestimmung längerer Zeiträume gewöhnliche Zeitmaß, so betragen 1290 Tage 43 Monate oder 3 Jahre und 7 Monate, und 1335 Tage machen 44½ Monate oder 3 Jahre und 8½ Monate aus, da schon bei allgemeinen, noch mehr aber bei symbolischen Zeitbestimmungen das Jahr zu 12 Monaten und der Monat zu 30 Tagen gerechnet zu werden pflegt. Die beiden Zeitfristen betragen also jede nur wenig mehr als 3½ Jahre, die erste 1, die zweite 2½ Monate darüber, nur ein Geringes über die Hälfte von 7 Jahren, einer im A. Test. uns mehrmals entgegentretenden bedeutsamen Frist für göttliche Strafheimsuchungen (s. S. 255). Durch die Reduction der Tage auf Jahre und Jahresteile treten beide Angaben in ein deutliches Verhältnis zu den 3½ Zeiten, welches schon durch den Zusammenhang der beiden Fragen v. 6 und 8 nahe gelegt wird. Einerseits wird dadurch,

daß schon 1290 Tage etwas mehr als 3½ Jahre betragen, die Vorstellung, daß „Zeiten" für Jahre ständen, ferne gehalten, andrerseits aber wird durch den Gebrauch der Tage als Zeitmaß die Dunkelheit des Begriffs: Zeit, Zeiten und halbe Zeit, vermindert und die Frage Daniels nach dem Ende der furchtbaren Dinge auf eine Weise beantwortet, die zum Verständnisse der ersten, ihm ganz unverständlich gebliebenen Antwort verhelfen konte.

Eine solche Antwort enthalten nämlich die beiden Zeitbestimmungen unter der Voraussetzung, daß die feindlichen Unternehmungen des Antiochus gegen das Judentum nach ihrem Verlaufe und ihrem Ausgange einen Typus bilden für die Angriffe des Endfeindes, des Antichrists, gegen die Gemeinde des Herrn, oder daß die Aufhebung des Beständigen und die Aufrichtung des Götzengreuels durch Antiochus im Vorbilde zeigt, wie der Antichrist zur Zeit des Endes die Verehrung des wahren Gottes abschaffen, sich von dem Gotte der Väter lossagen und den Krieg zu seinem Gotte machen, und dadurch eine Drangsal über die Kirche Gottes bringen wird, von welcher die Drangsal, die Antiochus über die Theokratie herbeiführte, ein geschichtliches Vorspiel geliefert hat. Dieses typische Verhältnis der beiden Drangsalszeiten tritt aber in der Verkündigung c. 11,21 — 12,3 deutlich hervor, da in dem Tun und Treiben des gottfeindlichen Königs zwei Stadien unterschieden sind, die in allen Hauptpunkten einander so correspondiren, daß das erste 11,21—35 sich zum zweiten 11,36 — 12,3 verhält wie der Anfang und erste Versuch zur vollendeten Durchführung. Dies zeigt sich schon in den Kämpfen dieses Königs gegen den König des Südens (11,25—29 vgl. mit 11, 40—43) und in den Folgen, welche diese Kämpfe für sein Verhalten gegen das Volk Gottes hatten. Bei der Rückkehr aus dem ersten siegreichen Kampfe gegen den Süden richtet er sein Herz gegen den heiligen Bund (11,28) und beim Mißlingen des erneuten Kampfes gegen den Süden ergrimt er gegen den heiligen Bund und verwüstet das Heiligtum (v. 30 u. 31); endlich bei dem Kampfe zur Zeit des Endes, wo er Aegypten und die Länder ganz in seine Gewalt bekommen hat und durch Gerüchte vom Osten und Norden her erschreckt auszieht, um Viele zu vertilgen, schlägt er sein Palastzelt im heiligen Lande auf, um hier den vernichtenden Schlag gegen alle seine Feinde zu führen, in welchem er aber selbst sein Ende findet (11,40—45). — Noch deutlicher zeigt sich das typische Verhältnis in der Schilderung der Unternehmungen des Gottesfeindes gegen den heiligen Bund und deren Folgen für die Glieder des Bundesvolkes. In dieser Hinsicht gipfelt das erste Stadium seiner Feindschaft gegen den Gott Israels in der Aufhebung seines Opferdienstes und der Aufrichtung des Verwüstungsgreuels d. h. des Götzencultus im Heiligtume des Herrn. Gegen diesen Greuel erheben sich die Verständigen im Volke Gottes und bringen durch ihre Erhebung demselben eine kleine Hilfe und eine Läuterung des Volks zuwege (11,31—35). Im zweiten Stadium d. i. zur Zeit des Endes erhebt sich der feindliche König gegen den Gott der Götter und über jeden Gott (11,37) und verhängt über das Volk Gottes eine Drangsal, wie sie von Anfang der Welt her nicht gewe-

sen; diese Drangsal endet aber kraft des Beistandes des Erzengels Michael mit der Rettung des Volkes Gottes und der Vollendung durch die Auferstehung der Todten zu ewigem Lebem und zu ewiger Schmach (12,1—3).

Wenn also der Engel des Herrn, nachdem er dem Daniel gesagt, daß er sich über das Nichtverstehen seines Ausspruches über das Ende der wunderbaren Dinge (v. 7) beruhigen möge, weil die Weissagung bis zur Endzeit hin den Verständigen Erkentnis für die Läuterung Vieler durch die Trübsale darreichen werde, die Frage Daniels nach dem אַחֲרִית אֵלֶּה so beantwortet, daß er die Dauer der Leiden von der Aufhebung des Jehovadienstes bis zum Eintritte besserer Zeiten, mit welchen alle Not gehoben sein wird, in symbolisch bedeutsamen Zahlen bestimt, so gab er damit ein Zeitmaß an, nach welchem alle Einsichtigen, welche die Drangsalszeit nach ihrem Verlaufe durchgemacht haben oder sie aus der Geschichte kennen, die Dauer der lezten Trübsal und ihr Ende so weit im Voraus zu ermessen vermögen, als wir nach Gottes väterlichem und weisem Rathe die Zeiten des Endes und unserer Vollendung vorauswissen sollen. Denn aus der Vergleichung unserer Aussage mit der in c. 8, 14 über die Dauer der Zertretung des heiligen Volkes durch den Gottesfeind des javanischen Weltreiches erhellt, daß wie die 2300 Abendmorgen keine volle Siebenheit von Jahren, so die 1290 Tage nur wenig mehr als eine halbe Siebenheit betragen. Darin liegt der Trost, daß die schwerste Zeit der Bedrängnis nicht viel länger als die halbe Zeit der ganzen Drangsalsperiode dauern soll. Und vergleichen wir damit das Zeugnis der Geschichte über die antiochische Verfolgung des alten Bundesvolkes, dem zufolge Gott die Verdrängung seines Cultus durch Götzendienst nicht volle 3½ Jahre, sondern nur 3 Jahre und 10 Tage hat dauern lassen, so können wir daraus die Zuversicht schöpfen, daß er auch die 3½ Zeiten der lezten Trübsal um seiner Auserwählten willen verkürzen werde. An dieser seiner Gnade sollen wir uns genügen lassen (2 Cor. 12, 9). Denn gleichwie Gott den Propheten, die von der zukünftigen Gnade auf uns weissagten, die Leiden Christi und die Herrlichkeit darnach nur soweit geoffenbart hat, daß sie suchen und forschen konten und solten, auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi deutete, der in ihnen war, also sollen auch wir, die in den Zeiten der Erfüllung Lebenden, des Suchens und Forschens nicht überhoben sein, sondern durch das prophetische Wort uns antreiben lassen, die Zeichen der Zeit im Lichte dieses Wortes zu betrachten und aus dem, was sich bereits erfült hat, sowie aus der Art und Weise dieser Erfüllung unsern Glauben zu stärken für das Ausharren in den Trübsalen, von welchen uns geoffenbart ist, daß Gott nach seinem ewigen Gnadenrathe sie nach Anfang, Mittel und Ende so bemessen hat, daß wir dadurch für das ewige Leben geläutert und bewährt werden sollen.

V. 13. Nach diesen Aufschlüssen über die Endzeit entläßt der Engel des Herrn den hochbetagten Propheten aus seinem Lebenswerke mit der trostreichen Verheißung, daß er am Ende der Tage zu seinem Lose auferstehen werde. לֵךְ לַקֵּץ bed. selbstverständlich nicht: „geh zum Ziel d. h. geh deines Wegs“ (*Hitz.*); auch nicht: geh hin in Bezug auf das Ende, wie *Kran.* übersezt, weil לַקֵּץ mit dem Artikel auf עֵת קֵץ v. 9 zu-

rückweise. Denn falls auch diese Rückweisung außer Zweifel stände, so könnte doch לַקֵּץ nur das Ziel des Gehens aussagen: geh hin zum Ende, und der Sinn mit *Ew.* nur so gefaßt werden: „du aber geh in dein Grab bis zum Ende." Einfacher aber ist es, mit *Theodor.* und den meisten Ausll. לַקֵּץ vom Lebensende Daniels zu verstehen: geh zu deinem Lebensende (vgl. für die Constr. des הָלַךְ mit לְ 1 Sam. 23, 18). Daran schließt sich eben so einfach וְתָנוּחַ an: und du wirst ruhen, nämlich im Grabe und auferstehen. תַּעֲמוֹד = תָּקוּם heißt: aufstehen *sc.* aus der Grabesruhe, also: auferstehen. לְגוֹרָלְךָ zu deinem Lose. גּוֹרָל Los, von dem den Israeliten durch Los zugeteilten Erbbesitze in Canaan übertragen auf das Erbteil der Heiligen im Licht (Col. 1, 12), welches den Frommen nach der Auferstehung im himmlischen Jerusalem zufallen wird. לְקֵץ הַיָּמִים zum = am Ende der Tage, d. i. nicht = אַחֲרִית הַיָּמִים in der messianischen Zeit, sondern am jüngsten Tage, wenn nach dem Weltgerichte das Reich der Herrlichkeit eintreten wird.

Wol uns, wenn wir am Ende unserer Tage auch mit solchem Trost der Hoffnung von hinnen scheiden können!

Ergänzung und Berichtigungen.

Die S. 17 erwähnten Vorlesungen über das B. Daniel sind erschienen unter dem Titel: Zur Einführung in das Buch Daniel von Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. an der Universität zu Christiania. Leipzig, Dörffling u. Franke 1869.

S. 68 Z. 16 v. unten lies: b e i E s r a statt: bei Daniel.

S. 80 lezte Zeile des Textes lies *qualia* statt *quales*.

S. 107 Z. 2 v. oben lies ܦܠܛܢܣܘܢ.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.



